UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01505058 6

ÉTUDES

SUR ARISTOTE

Paris. — Typographie de Ad. R. Lainé, rue Jacob, 56.

ÉTUDES

SUR ARISTOTE

POLITIQUE, DIALECTIQUE, RHÉTORIQUE

PAR CHARLES THUROT

Professeur à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand

PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR

RUE DES GRÈS, 7

1860

133187
23/6/14

PRÉFACE

Dans ces études sur Aristote je me suis proposé de discuter certains textes de ses écrits et d'exposer quelques points de ses doctrines (1). Je ne me suis attaché qu'aux difficultés qui me semblaient n'avoir pas encore été aperçues et aux questions sur lesquelles j'ai cru avoir trouvé quelque chose de plus plausible ou de plus exact que mes devanciers. Ce qui me paraissait avoir reçu une solution satisfaisante, ou ce que je sentais ne pas pouvoir mieux résoudre, je l'ai laissé de côté. Sur certains points je me suis aperçu trop tard que j'avais été devancé : j'ai rendu à chacun ce qui lui appartenait.

La plupart des observations critiques portent sur

(1) Une partie de ces recherches a été publiée dans le *Neue Jahrbucher für Philologie und Paedagogik* (novembre 1860), et dans le Journal général de l'Instruction publique (31 août et 7 septembre 1859, 13 et 16 juin 1860).

la Politique d'Aristote. Il est peu d'ouvrages d'Aristote qui soient aussi célèbres et aujourd'hui aussi populaires : il en est peu dont le texte, quoique intelligible dans l'ensemble, nous soit parvenu en aussi mauvais état (1). La Politique paraît avoir été très-peu étudiée, même à l'époque où la philosophie d'Aristote avait repris faveur. On ne trouve pas dans d'anciens commentateurs les ressources qu'un savant éditeur de la Métaphysique, Bonitz, a employées avec une sagacité circonspecte (2) ; et les manuscrits, comme on peut s'en convaincre par le grand travail de Bekker, n'offrent que peu de secours. Un grand nombre de fautes leur sont communes : ainsi, non-seulement l'ordre des livres y est bouleversé, et ils reproduisent tous les interpolations faites pour justifier l'ordre vicieux qui a été substitué au véritable plan d'Aristote (3) ; mais encore ils s'accordent à omettre, à ajouter, à trans-

(1) C'est l'opinion d'un critique distingué, et qui s'est beaucoup occupé d'Aristote, Spengel, *Ueber die Politik des Aristoteles*, Mémoires de l'Académie de Bavière, XXIV, p. 6, 1847.

(2) Observationes criticæ in Aristotelis libros metaphysicos, 1842. — Aristotelis metaphysica recognovit et enarravit H. Bonitz, 1848-1849.

(3) M. Barthélemy St.-Hilaire a remis en honneur l'opinion de Scaino et de Conring, qui avaient vu que le septième et le huitième livre de la Politique devaient être placés immédiatement après le troisième, et il a démontré le premier que le sixième livre devait suivre le quatrième et précéder le cinquième (Politique d'Aristote, traduite en français d'après le texte collationné sur les manuscrits et les éditions principales, 1837). Ses vues ont été confirmées par Spengel (mémoire cité plus haut), par Nickes (De Aristotelis politicorum libris, 1851), et adoptées par Bekker (De Republica libri VIII,

poser, ou à altérer certains mots (1). Ils dérivent donc tous d'un seul manuscrit. La traduction latine très-littérale faite au XIIIe siècle par le dominicain Guillaume de Moerbeka (2) suggère parfois une meilleure leçon; mais, comme elle offre en la plupart des passages suspects les mêmes altérations, il faut en conclure que le manuscrit sur lequel cette traduction a été faite, tout en différant de celui d'où dérivent tous nos manuscrits grecs, provenait pourtant de la même source. Ainsi, en dernière analyse, le texte de la Politique nous est parvenu par l'intermédiaire d'un seul manuscrit déjà fautif, et aujourd'hui perdu. On est donc autorisé à employer la critique conjecturale ; et c'est vainement qu'on essayerait d'échapper à cette nécessité par des artifices d'interprétation. Quand on est en présence d'un texte contraire à la logique ou à la grammaire, celui qui veut comprendre ou

1855). C'est un service des plus importants rendu à l'ouvrage d'Aristote, et je le reconnais d'autant plus volontiers qu'à mon avis la traduction de M. Barthélemy St.-Hilaire ne doit pas faire oublier celle que Fr. Thurot a publiée en 1824.

(1) J'ai relevé dans l'appendice 14 les fautes les plus généralement reconnues.

(2) Voir M. Barthélemy St.-Hilaire, p. CLXXIX. Schneider avait déjà supposé que Guillaume était l'auteur de cette traduction ; M. Barthélemy St.-Hilaire l'a vérifié sur le manuscrit de l'Arsenal (19, sciences et arts). Ce manuscrit porte en effet en tête de la Politique : *Incipit liber Aristotelis politicorum a fratre Guillielmo ordinis predicatorum de greco in latinum translatus.* On lit à la fin : *Huc usque transtulit immediate de greco in latinum frater Guilielmus de ordine fratrum predicatorum residuum autem huius operis in greco nondum invenit.*

faire comprendre la pensée de l'auteur est bien obligé d'en restaurer l'expression. Un traducteur a beau se défendre d'admettre aucune leçon qui ne soit autorisée par les manuscrits, toute traduction raisonnable d'un texte absurde ou barbare est par cela même une restitution conjecturale. Sans doute une conjecture peut changer arbitrairement la pensée et l'expression de l'auteur ; mais, quand on traduit fidèlement un texte altéré, ou qu'on n'en tire un sens qu'en forçant la construction ou la signification des mots, l'interprétation n'altère-t-elle pas aussi arbitrairement la pensée et l'expression originales ? Je ne sais même si l'excès de la défiance n'est pas plus utile à l'intelligence des textes anciens que l'excès de la sécurité. On est plus exposé à laisser échapper des fautes, et même des fautes énormes, qu'à voir des difficultés là où il n'y en a pas. Schneider et Coraï, malgré leur sagacité, ont laissé dans le texte de la Politique des fautes évidentes à corriger à Spengel.

Les points de doctrine que j'ai examinés sont relatifs à la Politique, à la Dialectique et à la Rhétorique. Quoique je me sois attaché à Aristote, je n'ai pas cru pouvoir laisser de côté les vues de Platon sur les mêmes sujets ; car elles ont évidemment servi de point de départ aux théories d'Aristote. C'est se condamner à méconnaître le véritable caractère de l'Aristotélisme que de le mettre en oppo-

sition constante avec le Platonisme. Il y a entre Aristote et Platon les rapports qui doivent exister entre un disciple et un maître d'un génie égal, quoique différent. Le Platonisme diffère de l'Aristotélisme, comme le germe diffère de son épanouissement, comme la jeunesse d'un homme diffère de sa maturité. Aristote n'est arrivé à contredire Platon qu'en le développant.

On en trouve précisément un exemple frappant dans le point de la Politique que j'ai traité. Quoique Aristote ait complétement adopté les principes de la politique platonicienne, qui sont d'ailleurs ceux de l'antiquité en général, quoique pour lui la science politique n'ait d'autre objet que d'enseigner à rendre les hommes vertueux, on s'obstine encore à opposer la politique expérimentale et utilitaire d'Aristote à la politique idéaliste de Platon. C'est pour combattre cette erreur généralement répandue en France que j'ai cru devoir insister sur cette question.

La théorie aristotélique de la science a été l'objet de travaux aussi étendus qu'approfondis de la part de MM. Ravaisson (1), Heyder (2), Brandis (3),

(1) Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 1837-1846.

(2) Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik, 1845. La première partie a seule paru.

(3) Aristoteles und seine academischen Zeitgenossen, 1853-1857. Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebaüde und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger, 1860.

Waitz (1). Je ne me suis attaché qu'à un détail qui m'a paru devoir être mis en lumière, même après le travail neuf, juste, ingénieux, d'un homme distingué et excellent, que la mort a enlevé prématurément à la science et à l'amitié (2). J'ai voulu montrer en quoi diffèrent Platon et Aristote, et en quoi ils sont d'accord dans la manière de définir et d'employer la dialectique. Il m'a semblé que ce qui obscurcissait beaucoup cette question, c'est qu'on a souvent perdu de vue que, pour Aristote comme pour Platon, la dialectique n'était pas la science du raisonnement, mais l'art de *disputer*, à prendre ce mot dans le sens qu'on lui donnait au moyen âge.

Cette vue m'a dirigé dans mes recherches sur la Rhétorique d'Aristote. Je n'ai pas prétendu refaire ce que M. Havet a si bien fait (3). Je me suis borné à exposer les rapports entre la dialectique et la rhétorique tels que les concevait Aristote. La persuasion que la dialectique est pour Aristote la science

(1) Aristotelis Organon græce, 1844-1846. Le commentaire est très-utile pour l'intelligence du texte et des idées d'Aristote. Le petit livre de Trendelenburg (*Elementa logices Aristotelex*, 1846) explique avec beaucoup de clarté et de précision la terminologie d'Aristote et les modifications qu'elle a subies pour devenir la langue philosophique des modernes. Quant à l'ouvrage de Prantl (*Geschichte der Logik*, 1855), je regrette de n'en avoir eu connaissance que trop tard pour en faire usage.

(2) De la Théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'à nos jours, par E. Thionville, 1855.

(3) Etude sur la Rhétorique d'Aristote, 1846.

du raisonnement et certains textes fautifs de la Rhétorique ont répandu beaucoup de nuages sur cette question. J'ai traité des rapports entre les vues d'Aristote et celles de Platon sur la rhétorique, parce qu'à mon avis, si l'on a exagéré les différences de leurs théories politiques, on a accordé au Phèdre de Platon beaucoup trop d'influence sur la rhétorique d'Aristote. J'ai terminé mes recherches sur la dialectique aristotélicienne, en étudiant ce qu'elle est devenue dans l'antiquité et en montrant comment le sens primitif du mot s'est altéré. J'ai rejeté dans l'appendice les discussions de textes et les dissertations qui auraient embarrassé et obscurci la marche de l'exposition.

En présentant mon travail au public, je crois devoir témoigner hautement ma reconnaissance pour M. H. Weil, professeur à la Faculté des lettres de Besançon, qui m'a prodigué les conseils de sa science et les encouragements de son amitié.

ÉTUDES

SUR ARISTOTE

POLITIQUE, DIALECTIQUE, RHÉTORIQUE

I

OBSERVATIONS CRITIQUES SUR LA POLITIQUE

I, 1. 1252 a 13-16 (2). Ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτόν, οὐ καλῶς λέγουσιν· πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν, ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον...., καὶ πολιτικὸν δὲ καὶ βασιλικόν, ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκῃ, βασιλικόν, ὅταν δὲ κατὰ λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης, κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, πολιτικόν. Ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ. Aristote désigne, sans aucun doute, Platon et ses disciples, comme on peut le voir dans le *Politique*, 259 B C. Mais, comme le remarque avec raison Brandis, *Aristoteles*, p. 1528, 527, il distingue le pouvoir *politique* du pouvoir royal, conformément à son opinion personnelle, et non d'après

celle de Platon. Il y a plus : cette distinction interrompt complétement la suite des idées; car Aristote ne discute ici que l'opinion qui distingue les différents pouvoirs sociaux uniquement d'après le nombre de ceux qui leur sont soumis ; et, à ce point de vue, il n'y a pas lieu de distinguer entre le pouvoir des magistrats et celui des rois. Ensuite la proposition ταῦτα — ἀληθῆ ne peut se rapporter à cette distinction. Non-seulement le passage καὶ πολιτικὸν δέ κ. τ. λ. est contraire à l'enchaînement des idées; mais encore on y trouve associées sans conjonction deux significations différentes du mot πολιτικός, dont l'une n'est pas opposée, comme elle devrait l'être, au sens du mot βασιλικός. Entre autres acceptions qu'Aristote donne au mot πολιτικός, il en est deux qui sont bien distinctes : tantôt ce mot désigne le pouvoir exercé alternativement par des magistrats dans un État d'égaux, par opposition au pouvoir perpétuel exercé par un roi ou par une élite d'hommes vertueux, par exemple dans III, 17. 1288 a 6-15. b 2 (11, 11. 12, 2); et c'est ce qui est désigné ici par κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, comme on peut s'en convaincre en comparant la définition πολιτικὸν δὲ πλῆθος... πλῆθος πολεμικόν, δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν... 1288 a 12 (11, 11); tantôt, et le plus souvent, le mot πολιτικός désigne celui qui cultive la science politique, et il est plusieurs fois synonyme de législateur, comme par exemple dans III, 1. 1274 b 36 (1, 1), IV, 1. 1288

b 27 (1, 2), V, 9. 1309 b 35 (7, 18), VII, 4. 1326 a 4 (4, 2), VII, 14. 1333 a 37 (13, 5), et c'est ce dernier sens qui est exprimé ici par κατὰ λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης, où l'adjectif démonstratif désigne, suivant l'usage d'Aristote, l'idée contenu dans le mot voisin πολιτικῆς. Il est évidemment hors de propos de mentionner ici cette dernière acception pour distinguer le pouvoir républicain du pouvoir royal; la constitution du pouvoir royal est du domaine de la science politique comme celle du pouvoir républicain, puisque le pouvoir royal n'est pas un pouvoir despotique, genre d'autorité dont la *politique* n'a pas à s'occuper, comme Aristote le dit: VII, 2, 1324 b 24-27 (2, 7), VII, 14. 1333 b 35 (13, 13). Aristote oppose même souvent l'adjectif πολιτικός comme exprimant l'autorité exercée sur des hommes libres et conformément à des lois au pouvoir absolu dont les sujets sont esclaves II, 10. 1272 b 2 (7, 6), III, 4. 1277 b 8 (2, 9), III, 16. 1288 a 12 (11, 11), VII, 2. 1324 a 37 (2, 4). Cette distinction pourrait même servir à lever les difficultés du passage que nous discutons. Il est possible que les mots κατὰ — τοιαύτης soient hors de leur place, et aient été employés après le mot πολιτικόν dans une proposition que nous n'avons pas conservée, et où Aristote disait que ceux qu'il réfute considèrent comme appartenant à la même science le pouvoir du maître sur l'esclave et les pouvoirs du roi et du magistrat sur des hommes libres.

I, 2. 1252 a 32. 33 (I, 4). Il me semble qu'il faut supprimer φύσει, qui est de trop après δεσπόστον, et transposer le φύσει qui est devant δοῦλον après ἀρχόμενον où il manque. Ces confusions sont fréquentes dans les manuscrits de la Politique, quand le même mot est répété à peu de distance.

I, 2. 1253 a 34-35 (I, 12). Χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. Διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. On traduit généralement (et Brandis est de cet avis, *Aristoteles*, p. 1570, 537) : La nature a donné pour armes à l'homme *l'intelligence* et *la force*. Mais alors il faut donner au mot ἀρετή, dans la proposition suivante, un sens tout différent, celui de *vertu*, et τἀναντία μάλιστα désignerait *ce qui est opposé à l'intelligence et à la force*, sens très-peu satisfaisant. L'enchaînement naturel des idées exige qu'on traduise comme Bernays (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie) : La nature a donné à l'homme des armes qui doivent servir à la sagesse et à la vertu, mais qui peuvent recevoir un emploi entièrement opposé ; c'est-à-dire, qui peuvent servir à la folie et au vice. Mais le datif peut-il se construire ainsi avec ἔχειν ? Je n'en connais pas d'exemple.

I, 2. 1253 a 38 (I, 12). Après avoir développé que l'homme est le pire des êtres en dehors des lois

et de la société civile, Aristote ajoute : Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις. Il est singulier que la construction indique que le mot δίκη doit recevoir la même signification dans les deux dernières propositions, tandis qu'il n'est pas défini de la même manière. Il est d'ailleurs évident que ces trois propositions forment un syllogisme, dont la première est la conclusion. Or, d'après les règles du syllogisme de la première figure, le sujet de la conclusion doit être aussi sujet de la mineure. Je crois qu'on peut résoudre ces deux difficultés en substituant avec Reiske δικαιοσύνη à δίκη dans la dernière proposition. On a ainsi le syllogisme régulier : *Le droit est l'ordre de la société civile; or la justice décide ce qui est conforme au droit; donc la justice est de l'essence de la société civile.* La définition de la justice que donne la mineure n'étonne pas, quand on voit qu'Aristote emploie comme synonymes : τὸν ἀποδώσοντα καὶ κρινοῦντα τὸ δίκαιον (III, 4, 1291 a 23), et τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς (*ibid.*, 27), pour désigner ceux qui rendent la justice.

I, 4. 1253 b 27. 30 (2, 4). Après avoir posé la question de la légitimité de l'esclavage, Aristote commence ainsi : Ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), ὥσπερ δὲ ἐν ταῖς ὡρισμέναις τέχναις ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα

ὄργανα, εἰ μέλλει ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῶν οἰκονομικῶν. Τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δ' ἔμψυχα, οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον, ὁ δὲ πρωρεὺς ἔμψυχον· ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν. Οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων, πᾶς ὁ ὑπηρέτης. La première proposition est contraire aux lois de la grammaire : où est l'apodose, la proposition principale qui doit répondre à la proposition causale ἐπεὶ οὖν? La dernière proposition, considérée dans ses deux premiers membres, est contraire à l'enchaînement des idées : la comparaison des choses possédées avec des instruments nécessaires à la vie ne se rapporte pas à la division des instruments en instruments inanimés et instruments animés. Il suffit de trouver l'apodose pour résoudre ce double problème. Les deux derniers membres de la dernière proposition, où il s'agit de l'esclave, contiennent évidemment l'idée principale, puisque Aristote aborde la question de la légitimité de l'esclavage, qu'il vient de poser immédiatement auparavant. Tout ce qui précède καὶ ὁ δοῦλος n'est qu'une récapitulation des principes qui lui servent à résoudre la question ; les propositions καὶ ὁ δοῦλος — ὑπηρέτης deviendront grammaticalement ce qu'elles sont logiquement, l'apodose d'ἐπεὶ οὖν, si l'on substitue dans ce qui précède des virgules aux points, et l'enchaînement des idées sera rétabli, si l'on transpose

τὸ κτῆμα — ὀργάνων ἐστί immédiatement après οἰκονομικῶν. On a ainsi : ἐπεὶ οὖν —, ὥσπερ δὲ —, οὕτω καὶ τῶν οἰκονομικῶν τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, τῶν δ' ὀργάνων — ἔμψυχον (ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν), οὕτω καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ — ὑπηρέτης. On voit que la proposition transposée répond exactement à celle qui énonce que chaque art doit avoir des instruments qui lui soient propres. Aristote emploie ailleurs la même forme pour descendre par une série de propositions de plus en plus particulières à une proposition principale qui sert d'apodose à ce qui précède ; et ce passage n'est pas le seul où l'apodose est étroitement liée à la dernière proposition qu'elle suit immédiatement. (Voir III, 18. 1288 a 32-41 (12, 1), et *Rhet.*, II, 25. 1402 b 12-24.)

I, 6. 1255 a 20 (2, 17-18). Il y a deux opinions sur la légitimité du droit de guerre qui fait du vaincu la propriété du vainqueur; les uns soutiennent qu'il est juste que le vaincu soit esclave du vainqueur, les autres ne voient là qu'un indigne abus de la force. Ce qui cause cette discussion, c'est que le vainqueur a toujours une certaine supériorité, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν. Διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν εὔνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν, ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτ' ἰσχυρὸν οὐθὲν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἄτεροι λόγοι.

ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. Ὅλως δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται, δικαίου τινὸς (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, ἅμα δ' οὔ φασιν. On rapporte en général ἄτεροι λόγοι à l'opinion qui est contraire à l'usage du droit de guerre en ce qui concerne l'esclavage ; alors il faut mettre un point après κρείττονα ἄρχειν, une virgule après δεσπόζειν, ajouter δὲ après ἐπεὶ comme le propose Stahr, et le supprimer après ὅλως. On a alors le sens suivant, que donne Brandis (*Arist.*, p. 1572) : Comme dans cette discussion l'opinion de ceux qui soutiennent que le meilleur ne doit pas être le maître n'a rien qui la recommande, d'autres, voyant qu'elle est inadmissible, soutiennent que l'esclavage du vaincu est juste, parce qu'il est légal, et que la légalité est une sorte de justice. Il me semble que ἄτεροι λόγοι ne comporte pas cette interprétation. Après avoir dit qu'il y a lieu de discuter sur cette application du droit de guerre, et même que ceux qui en contestent la légitimité ont raison à certains égards (τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, ligne 3), Aristote ne peut dire que cette opinion n'a aucune raison valable en sa faveur. Je crois qu'il n'y a rien à changer au texte ni à la ponctuation de Bekker, et voici, à mon avis, la suite des idées : On pense de part et d'autre que le vainqueur a toujours une certaine supériorité de mérite, mais on discute seulement sur la justice (περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν),

c'est-à-dire sur l'usage que le vainqueur *doit* faire de ses droits. Comme la discussion porte sur ce point (διὰ γὰρ τοῦτο), les uns pensent que la justice est dans la modération envers le vaincu, les autres pensent que la justice, c'est que le plus fort soit le maître ; car, s'il y a lieu de discuter sur ce point, si on est divisé sur la question de justice (ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων), il n'y a pas lieu de discuter l'opinion (ἄτεροι λόγοι) que le meilleur ne doit pas être le maître, ou, comme le dit Aristote, c'est un raisonnement qui n'a rien de plausible. D'autres s'attachent à une sorte de droit *en général*, sans chercher s'il est fondé sur la nature ou sur la convention, et prétendent que l'esclavage du vaincu est juste parce qu'il est légal.

En somme, Aristote me paraît mentionner quatre opinions différentes : deux opinions contraires sur la question de justice dans l'application du droit de guerre, mais s'accordant sur le droit de la vertu à être maîtresse ; une autre opinion, qui conteste ce droit et qui ne supporte pas la discussion; enfin une quatrième opinion, qui fonde l'esclavage du vaincu uniquement sur la légalité, qui est une sorte de justice. Aristote a employé l'expression ἄτεροι λόγοι parce que ceux qui contestent sur la justice, s'accordent sur le principe que le meilleur doit être le maître, et, à ce point de vue, ils n'ont qu'*une* même opinion opposée à l'*autre* opinion qui n'admet pas ce principe. Cf.

III, 14. 1285 a 29 : δύο μὲν οὖν εἴδη ταῦτα μοναρχίας, ἕτερον δ' ὅπερ ἦν ἐν τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν, οὓς καλοῦσιν αἰσυμνήτας.

I, 6. 1255 b 5 (2, 20). Dans sa dissertation sur l'esclavage, Aristote établit deux points : d'abord, qu'il y a des hommes qui sont par nature les uns libres, les autres esclaves, et que dans ce cas l'esclavage est légitime et utile ; ensuite, que l'esclavage n'est pas légitime s'il repose non sur la nature mais sur une convention, et que ceux qui contestent la légitimité de l'esclavage résultant du droit de guerre n'ont pas tout à fait tort. Il résume ainsi sa discussion : ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις, καὶ οὐκ εἰσὶν οἱ μὲν φυσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δῆλον· καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν, καὶ δίκαιον, καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν, ἣν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν. On a remarqué que la proposition οὐκ εἰσὶν — ἐλεύθεροι fait dire à Aristote le contraire de sa pensée. On a proposé de lire καὶ εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν, κ. τ. λ. Je crois plus simple et plus conforme à la suite de la discussion résumée ici par Aristote, de lire : καὶ οὐκ εἰσὶν εἰ μὴ φύσει οἱ μὲν δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι. Ainsi, cette portion du résumé d'Aristote se rapporte uniquement à la seconde partie de la discussion, comme cela doit être. En outre, le pluriel πεφύκασιν indique qu'il faudrait lire ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, ὥστε καὶ δεσπόζειν καὶ δουλεύειν, mais il y a peut-être là

une de ces irrégularités de rédaction si fréquentes chez Aristote ; il est plus d'une fois incomplet dans ses énumérations.

I, 7. 1255 b 38 (2, 23). Ἡ δὲ κτητικὴ ἑτέρα ἀμφοτέρων τούτων (τῆς δεσποτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς δουλικῆς), οἷον ἡ δικαία, πολεμική τις οὖσα ἢ θηρευτική. Aristote reconnaît (voir le chapitre suivant) deux moyens d'acquisition légitimes : le labourage, qui comprend le pâturage, et la chasse, qui est une sorte de guerre contre les animaux sauvages, et une véritable guerre contre les hommes nés pour être esclaves. S'il parle de l'acquisition légitime en général, il est singulier qu'il ne mentionne pas ici l'agriculture, qui en est la partie la plus importante. Il est donc évident que ἡ κτητική ne se rapporte qu'à l'art d'acquérir *des esclaves;* Aristote vient de dire que la science du maître consiste à se servir des esclaves, et non à les acquérir (l. 32).

I, 8. 1256 b 15 (3, 7). Ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτῆσις (les moyens de subsistance) ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτω καὶ τελειωθεῖσιν. Καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τὰ μὲν συνεκτίκτει τῶν ζῴων τοσαύτην τροφὴν ὡς ἱκανὴν εἶναι.... ὅσα δὲ ζωοτοκεῖ, τοῖς γενομένοις ἔχει τροφὴν ἐν αὐτοῖς μέχρι τινός, τὴν τοῦ καλουμένου γάλακτος φύσιν. Ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τἆλλα ζῷα τῶν ἀνθρώ-

πων χάριν. Il est évident, comme l'a vu Conring, que les mots ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ doivent être suivis d'une expression qui soit synonyme de τελειωθεῖσιν. Or γενομένοις seul signifie précisément le *moment de la naissance*, comme on peut le voir dans la proposition précédente; il a sans doute été ici mal à propos répété au lieu du mot τελειωθεῖσιν.

I, 8. 1256 b 27 (3, 8). Ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν· ὃ δεῖ ἤτοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχῃ, ὧν ἐστὶ θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. Le relatif ὃ ne peut se construire; Göttling propose de lire διό, mais le sens ne me paraît pas satisfaisant. En effet, il faudra comprendre : *Il y a un mode d'acquisition qui est une partie de l'économique; c'est pourquoi il faut qu'elle ait à sa disposition ou se procure ce qui est nécessaire aux besoins de la communauté.* Le rapport de ces idées est plutôt inverse : *Il faut que l'économique ait à sa disposition ou se procure les choses de première nécessité; c'est pourquoi il y a un mode d'acquisition qui fait partie de l'économique.* Je propose de lire : ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν ὃ τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν· δεῖ (γὰρ) ἤτοι κ. τ. λ. *Il y a un mode d'acquisition naturel qui fait partie de l'économique.*

I, 9. 1257 a 17 (3, 12). Ἔστι γὰρ ἡ μεταβλητικὴ πάντων, κρείττονος τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ τὰ μὲν πλείω τὰ δὲ ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους.

Ἢ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἐστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς, ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν. On construit généralement le génitif τῆς χρηματιστικῆς avec ἔστι, et l'on entend φύσει adverbialement : le commerce n'appartient pas naturellement à l'art d'acquérir des richesses. Mais il serait étrange qu'Aristote eût exclu de la *chrêmatistique* le mode d'acquisition *qu'on appelait généralement et qu'il est juste d'appeler de ce nom* (1256 b 40). Le passage suivant, où Aristote résume la doctrine exposée dans ce chapitre ne laissera aucun doute sur le vrai sens (10. 1258 a 38. 3, 23) : Διπλῆς δ' οὔσης αὐτῆς (τῆς χρηματιστικῆς), ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκονομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν),... Il faut donc construire τῆς χρηματιστικῆς comme génitif partitif avec ἡ καπηλική, entendre φύσει attributivement, et traduire : La partie de la *chrêmatistique* qu'on appelle commerce, n'est pas conforme à la nature, n'a pas une existence naturelle.

I, 9. 1257 b 10 (3, 16). Καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ' εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικήν. Puisque la *chrêmatistique* comprend la partie de l'économie domestique qui a pour but de procurer des moyens de subsistance (περὶ τὴν τρόφην, 1258 a 17. 3, 20), et le commerce qui a pour but d'acquérir de l'argent

καὶ δοκεῖ περὶ τὸ νόμισμα αὕτη εἶναι, 1257 b 22), il est évident que dans ce passage τὴν χρηματιστικήν ne doit pas être entendu dans toute son extension, mais seulement dans le sens restreint de καπηλική. Il faut donc supprimer le καὶ et construire τὴν καπηλικήν comme adjectif avec τὴν χρηματιστικήν.

I, 9. 1257 b 30 (3, 18). Τῆς δ' οἰκονομικῆς, οὐ χρηματιστικῆς ἔστι πέρας. Puisqu'il y a une partie de la chrêmatistique qui est qualifiée plus haut d'*économique* (καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, 1257 b 20), la négation οὐ n'est pas motivée. Il faut la supprimer, et construire οἰκονομικῆς comme adjectif avec χρηματιστικῆς.

I, 9. 1258 a 17 (3, 20). Περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς — εἴρηται· καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφήν, οὐχ ὥσπερ αὐτὴ ἄπειρος, ἀλλ' ἔχουσα ὅρον. D'après tout ce qui précède, et en particulier d'après le passage qu'on lit plus haut, 1257 b 19 (3, 17), ἔστι γὰρ ἑτέρα ἡ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, il me semble qu'il faut lire ici : οἰκονομικὴ δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἡ περὶ κ. τ. λ.

I, 12. 1259 a 39 (5, 1). Ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δεσποτική, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική· καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς. On a remarqué qu'ἄρχειν est fautif et que

la proposition ἐπεὶ δὲ — γαμικὴ manque d'apodose; mais on n'a pas remarqué que les particules καὶ γὰρ n'ont pas de sens dans l'état où le texte nous est parvenu. Où est l'apodose d'ἐπεὶ δὲ? Comment s'expliquer καὶ γὰρ? Si on lit la suite du chapitre XII, on voit qu'Aristote ne fait que développer l'idée contenue dans les derniers mots de ce passage, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν κ. τ. λ. Il me semble, comme à Schneider, que le début du chapitre XIII, 1259 b 18 (5, 3) contient l'apodose que nous cherchons. En effet, on y lit : φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείων ἡ σπουδὴ τῆς οἰκονομίας περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὴν τῶν ἀψύχων κτῆσιν, καὶ περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν πλοῦτον, καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων. Si l'on regarde comme une digression, une parenthèse, tout le développement précédent relatif au pouvoir marital et au pouvoir paternel (καὶ γὰρ — πρὸς τὸ τέκνον), et qu'on le laisse de côté, on trouvera que la proposition φανερὸν τοίνυν se rapporte directement aux chapitres qui précèdent, et lie ce qu'Aristote a dit plus haut de la *chrêmatistique* avec les considérations qu'il va présenter sur la vertu des esclaves, des femmes, des enfants. Elle convient donc comme proposition principale à l'expression des idées qui servent de transition entre les deux sujets traités par Aristote. Mais alors, il est évident que la proposition subordonnée ἐπεὶ δὲ — γαμικὴ est incomplète. Aristote devait rappeler ce qu'il a dit de la *chrêmatistique* na-

turelle, qui est une partie de l'économie domestique ; car l'*économie* ne consiste pas seulement dans le gouvernement des personnes, mais aussi dans l'emploi des choses. Ce qui confirme d'ailleurs l'hypothèse d'une lacune après γαμική, c'est que la parenthèse καὶ γὰρ κ. τ. λ. ne se lie pas avec ce qui la précède immédiatement. Je pense qu'il y avait après γαμική quelque chose qui rappelait que l'*économie* a à employer les choses et à gouverner les personnes. Autrement la conclusion φανερὸν τοίνυν ne serait pas contenue dans les propositions qui doivent lui servir de prémisses.

I, 13. 1259 b 24 (5, 3). Πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερόν ἐστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας. Le génitif τῶν — ἕξεων ne peut se construire. Je crois qu'il faut transposer τούτων suivi de καὶ τῶν — ἕξεων après οὐδεμία.

I, 13. 1260 a 4. 8. 17 (5, 5. 6. 7. 8). Aristote recherche si la vertu de l'être fait pour obéir est la même que celle de l'être fait pour commander; si la vertu de l'esclave, de la femme, de l'enfant, est la même que celle de l'homme libre, de l'homme, de l'homme fait. S'ils doivent être tous deux vertueux, quelle différence y aura t-il entre eux? Mais, d'autre part, n'est-il pas impossible que l'un soit vertueux et

que l'autre ne le soit pas, si l'un doit bien commander et l'autre bien obéir? Φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφοράς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχομένων. Καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται περὶ τὴν ψυχήν. En effet, il y a dans l'âme une partie faite pour commander et une autre pour obéir; et leurs vertus ne sont pas les mêmes. Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. En effet, l'homme libre ne commande pas à l'esclave comme l'homme à la femme, ni comme l'homme fait à l'enfant; les parties de l'âme se retrouvent chez tous, mais dans un état différent. La partie de l'âme qui délibère est nulle chez l'esclave, faible chez la femme, imparfaite chez l'enfant. Ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαῖον ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετάς. Tous doivent avoir la vertu éthique, mais chacun dans la mesure qui convient à ses fonctions. Διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἁπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον, ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. Ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς, οὐδ' ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία, ἡ δ' ὑπηρετική. Ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας.

Je vais discuter successivement les difficultés que ce passage me semble présenter.

D'abord, l. 4 (5), on a proposé de lire : τῶν φύσει

ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων. Mais rappelons-nous que la vertu de celui qui commande est complète, partant *une*, comme Aristote le dit lui-même III, 4. 1276 b 32 (2, 2). Les différences de vertu tiennent aux différences de ceux qui obéissent. Il y a bien une différence générale entre la vertu de celui qui commande et les vertus de ceux qui obéissent ; mais Aristote n'en a pas tenu compte dans cette proposition, genre d'inexactitude qui lui est familier. Pour que sa pensée fût exprimée complétement, il faudrait dire que la vertu de celui qui commande n'est pas la même que la vertu de celui qui obéit, et que les vertus de ceux qui obéissent sont différentes entre elles.

Ensuite je propose de lire, comme a traduit Ramus : I. 8 (6) : ὥστε πλείω τὰ φύσει ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. *Il en est des êtres faits soit pour commander, soit pour obéir, comme de l'âme ; il en résulte qu'il y a plusieurs espèces d'êtres parmi ceux qui sont faits soit pour commander soit pour obéir ; car ils ont tous les différentes parties de l'âme, mais à un état différent.* C'est ainsi que j'entends la suite des idées, en mettant un point après ἄλλων, et un point en haut après ἀρχόμενα. Je ne trouve pas de sens satisfaisant à la leçon vulgaire : *de sorte que la plupart des êtres commandent ou obéissent par nature.* Du moins elle ne se lie pas avec ce qui suit immédiatement.

Troisièmement, il est étrange qu'après avoir parlé de la partie de l'âme qui délibère, Aristote ne dise

pas un mot des vertus *dianoétiques* qui lui sont propres, tandis qu'il parle trois fois, ll. 15, 17, 20 (7. 8) des vertus *éthiques* pour en dire la même chose. De plus, il est singulier que pour démontrer que celui qui commande doit avoir la vertu *éthique* complète, il dise que l'ouvrage appartient à celui qui le dirige, et que la *raison* est une faculté directrice; cette réflexion s'applique évidemment à la vertu *dianoétique* qui est celle de la partie rationnelle de l'âme, à ce qu'Aristote appelle ailleurs φρόνησις, III, 4. 1277 b 25 (2, 11), et non à la vertu éthique qui est propre à la partie irrationnelle. Il me semble que toutes ces difficultés sont levées si on transpose après ἀτελές l. 14 (6) la proposition διὸ τὸν μὲν — αὐτοῖς, en lisant : τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν διανοητικὴν ἀρετήν; et ensuite si on lit : ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστὶν ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, en supprimant ἠθική l. 20 (8).

II, 2. 1261 a 13 (1, 3). Ἔχει δὲ δυσχερείας ἄλλας τε πολλὰς τὸ πάντων εἶναι τὰς γυναῖκας κοινάς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν φησὶ δεῖν νενομοθετῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ὁ Σωκράτης, οὐ φαίνεται συμβαῖνον ἐκ τῶν λόγων. Ἔτι δὲ πρὸς τὸ τέλος ὅ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὡς μὲν εἴρηται νῦν, ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται. Aristote fait ici au régime de communauté proposé par Platon deux objections qu'il développe successivement, mais dans un ordre inverse de celui où il les a posées. D'abord la communauté n'atteint pas le résultat en vue duquel Platon établit cette législation, et qui

est l'unité absolue de la cité : Aristote développe cette première objection, chapitres III, IV, V (1,8-18. 2, 1-9), comme on le voit en particulier par 1261 b 16 (1, 8) et 1262 b 3 (1, 16), passages où Aristote rappelle l'objection à peu près dans les mêmes termes. En second lieu, cette unité absolue de la cité que Platon assigne pour fin à l'État est impossible, telle que Platon la présente : Aristote développe immédiatement cette seconde objection, 1261 a 14, et suiv. (1, 4-7). Lambin et les autres traducteurs après lui ont ainsi rendu la seconde objection : *Præterea ad eum finem quem ait civitatibus propositum esse oportere, quemadmodum nunc quidem dictum est, hoc institutum nullo modo pervenire potest.* Si c'est là ce qu'Aristote a voulu dire, la seconde objection ne serait que la reproduction à peine déguisée de la première ; d'ailleurs Aristote, en développant la seconde objection, ne dit pas un seul mot de la communauté. Il faut donc considérer πρὸς τὸ τέλος — ὑπάρχειν comme une sorte de proposition *absolue* (à envisager la question au point de vue de la fin que Socrate assigne à l'État), et construire ὡς μὲν εἴρηται avec ἀδύνατον comme l'adjectif l'est dans cette proposition II, 5. 1264 b 6 (2, 15) : ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τοὺς ἄρχοντας ὡς καθίστησιν ὁ Σωκράτης.

II, 2. 1261 a 26 (1, 4). Ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις· τὸ μὲν γὰρ τῷ ποσῷ χρήσιμον, κἂν ᾖ τὸ αὐτὸ τῷ εἴδει· βοηθείας γὰρ χάριν ἡ συμμαχία πέφυκεν, ὥσπερ ἂν εἰ σταθμὸς

πλεῖον ἕλκύσῃ. Le sens indique qu'il faut ponctuer : τὸ μὲν — εἴδει (βοηθείας — πέφυκεν), ὥσπερ — ἑλκύσῃ, comme l'a fait Coraï.

II, 2. 1261 a 37 (1, 6). Après avoir dit qu'il est bon pour une république que les fonctions publiques soient exercées par tous les citoyens à leur tour, Aristote ajoute : Καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντας ἄρχειν, ὥσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ οἱ τέκτονες καὶ μὴ οἱ αὐτοὶ ἀεὶ σκυτοτόμοι καὶ τέκτονες ἦσαν. Ἐπεὶ δὲ βέλτιον οὕτως ἔχειν καὶ τὰ περὶ τὴν κοινωνίαν τὴν πολιτικήν, δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν, εἰ δυνατόν. Lambin a compris que le démonstratif οὕτως ainsi construit ne pouvait se rapporter à ce qui précède. Il a résolu la difficulté en mettant une virgule après ἔχειν, et en supprimant la virgule après πολιτικήν; et il a traduit οὕτως comme si son corrélatif était sous-entendu : *Quoniam autem præstat artifices omnes ita esse ut sunt*. Οὕτως s'emploie avec ellipse du corrélatif dans un certain nombre de locutions familières déterminées; je doute que l'ellipse soit ici justifiée par l'usage. D'ailleurs la construction καὶ τὰ — δῆλον ὡς est forcée. Il y a plus de vraisemblance à admettre, comme Schneider, après ἐπεὶ δὲ une lacune, que l'on comblerait à peu près ainsi : Mais, comme l'ouvrage d'un cordonnier ou d'un charpentier est toujours exécuté par les mêmes personnes, et qu'un ouvrage est d'autant mieux fait qu'il est toujours exécuté par les mêmes gens,

et comme il vaut mieux qu'il en soit ainsi en politique, etc.

II, 2. 1261 b 1. 3. Immédiatement après, Aristote ajoute : Ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατὸν διὰ τὸ τὴν φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὲ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον τὸ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν, ἐν τούτοις δὲ μιμεῖσθαι τὸ ἐν μέρει τοὺς ἴσους εἴκειν ὁμοίως τοῖς ἐξ ἀρχῆς. Οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται παρὰ μέρος, ὥσπερ ἂν ἄλλοι γενόμενοι. On traduit ici εἴτ' ἀγαθὸν — ἄρχειν par *sive bonum sive malum est reipublicæ præesse;* mais ce sens n'est pas satisfaisant. D'abord, il faudrait κακόν, et non φαῦλον, pour exprimer l'idée d'*inconvénient* opposée à celle d'*avantage*. Ensuite, de quel inconvénient s'agit-il ici? Je pense que les adjectifs ἀγαθός, φαῦλος, doivent être entendus de ceux qui sont appelés au pouvoir, et qu'il faut lire : εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον (πρὸς) τὸ ἄρχειν : *là où il est de droit que, propres ou impropres au pouvoir, tous y participent.* — Il n'est pas besoin de mettre δεῖ à la place de δὲ, après ἐν τούτοις. Les particules μὲν et δὲ sont toujours répétées dans cette corrélation du relatif et du démonstratif; Cobet le remarque avec raison, *Observationes criticæ in scriptores Græcos*, pp. 437, 488. On en trouve un exemple plus bas, VII, 9. 1329 a 9-11 (8, 3). L'infinitif μιμεῖσθαι peut s'expliquer par l'ellipse de βέλτιον qui est exprimé un peu plus haut; mais le sens de la proposition offre des difficultés. D'abord, comme l'indique ce qui suit, Aristote a voulu dire que,

dans un État où les citoyens sont égaux par nature, l'obéissance et le commandement sont alternatifs. Or le verbe εἴκειν ne se rapporte qu'à ceux qui obéissent. Il me semble qu'on peut lever cette difficulté en lisant ἔχειν au lieu d'εἴκειν. Ceux qui sont égaux par nature se trouvent alternativement dans une situation semblable à celle où ils étaient au commencement; ceux qui commandaient d'abord obéissent ensuite; ceux qui obéissaient d'abord commandent ensuite. Cf. III, 6. 1279 a 12 (4, 6) : Κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν — ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν, καὶ σκοπεῖν τινὰ πάλιν τὸ αὑτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον. Ensuite la proposition τὸ — ἀρχῆς est-elle sujet ou complément du verbe μιμεῖσθαι? Si elle est construite comme complément, le sens n'est pas satisfaisant; car cela revient à dire : Là où les hommes sont égaux par nature, il faut *imiter* ce qui a lieu là où les hommes sont égaux par nature. Or on ne peut *imiter* que ce qui se passe ailleurs. Je crois que la proposition est sujet de μιμεῖσθαι, et que le complément de ce verbe doit être suppléé d'après la proposition précédente, opposée à ἐν οἷς δέ. Là où c'est possible, c'est-à-dire, là où il y a inégalité naturelle entre ceux qui font partie de l'État, il vaut mieux que ce soit toujours les mêmes qui commandent; mais là où les membres de l'État sont naturellement égaux, l'inégalité naturelle est *imitée* par l'alternative dans l'exercice du pouvoir et dans

l'obéissance. Les citoyens commandent et obéissent tour à tour, comme s'ils devenaient d'autres hommes, c'est-à-dire comme s'ils étaient inégaux. Si l'on adopte ce sens et cette construction, μιμεῖται, qui est dans la vieille traduction latine, paraît préférable à l'infinitif. Aristote constate un fait, mais ne donne pas un précepte.

II, 3. 1261 b 29 (1, 9). Τὸ γὰρ πάντες καὶ ἀμφότερα καὶ περιττὰ καὶ ἄρτια διὰ τὸ διττὸν καὶ ἐν τοῖς λόγοις ἐριστικοὺς ποιεῖ συλλογισμούς. L'expression τοῖς λόγοις, ainsi employée, désigne la dialectique. Cf. Waitz Top. VIII, 3. 159 a 1, et An. post. I, 1. 71 a 5. Mais alors que signifie la particule καί? Les raisonnements sophistiques ne se produisent-ils pas surtout dans la dialectique? Καί ne peut signifier ici ni *même* ni *aussi*. Peut-être faut-il lire τὸ διττὸν καὶ (ἀμφίβολον), ou τοῖς (κατὰ φιλοσοφίαν) λόγοις : les raisonnements *philosophiques*, *scientifiques*, par opposition aux raisonnements *dialectiques*

II, 3. 1262 a 3 (1, 11). En exposant les inconvénients de la communauté des enfants établie par Platon dans sa *République*, Aristote fait observer qu'ils seront négligés par leurs parents, parce que tout ce qui est possédé en commun est mal soigné. Il ajoute : Ἔτι οὕτως ἕκαστος ἐμὸς λέγει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς, ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὤν, οἷον ἐμὸς ἢ τοῦ δεῖνος, τοῦτον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἕκαστον τῶν χιλίων, ἢ ὅσων ἡ πόλις ἐστί, καὶ τοῦτο διστάζων·

ἄδηλον γὰρ ᾧ συνέβη γενέσθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. Si on construit οἷον ἐμός avec λέγει, c'est une répétition inutile ; le sens de οἷον, *par exemple*, indique qu'il faut construire ce membre de phrase avec λέγων, et, par conséquent, supprimer la virgule après δεῖνος. Ensuite, je ne comprends pas ἢ τοῦ δεῖνος, puisqu'il ne s'agit ici que des rapports de parenté, comme on le voit par la proposition précédente, que οἷον ne fait qu'expliquer. Ce qu'Aristote a exprimé sous une forme générale par le relatif indéfini ὁπόστος, il le reproduit avec plus de force en prenant le nombre déterminé τῶν χιλίων. Aristote a voulu dire que l'intérêt avec lequel chacun dira *mien* d'un citoyen heureux ou malheureux sera en raison inverse du nombre dont ce citoyen est partie aliquote ; ainsi, par exemple, dans la république de Platon, on dira : *Il est à moi,* de chacun des citoyens qui la composent au nombre de mille, ou en nombre quelconque ; et le degré d'intérêt avec lequel on dira : *Il est mon fils*, de chacun des mille citoyens, sera représenté par la fraction $\frac{1}{1000}$.

II 3. 1262 a 7 (1, 12). Immédiatement après le passage qui vient d'être discuté, on lit : Καίτοι πότερον οὕτω κρεῖττον τὸ ἐμὸν λέγειν ἕκαστον, τὸ αὐτὸ μὲν προσαγορεύοντας δισχιλίων καὶ μυρίων, ἢ μᾶλλον ὡς νῦν ἐν ταῖς πόλεσι τὸ ἐμὸν λέγουσιν ; le génitif δισχιλίων καὶ μυρίων ne peut se construire avec προσαγορεύοντας ; il faut évidemment le faire dépendre de ἕκαστον, et suppri-

mer la virgule. Le μὲν qui suit τὸ αὐτὸ n'a rien qui lui corresponde directement ou indirectement ; il y a une ellipse, comme II, 9. 1270 a 34 (6, 12). Il faut sous-entendre quelque chose comme : ὀλιγωροῦντας δὲ πάντων ὁμοίως.

II, 3. 1262 a 12 (1, 12). Immédiatement après le passage précédent, on lit : Ὁ μὲν γὰρ υἱὸν αὐτοῦ ὁ δ' ἀδελφὸν αὐτοῦ προσαγορεύει τὸν αὐτὸν, ὁ δ' ἀνεψιόν, ἢ κατ' ἄλλην τινὰ συγγένειαν, ἢ πρὸς αἵματος, ἢ κατ' οἰκειότητα καὶ κηδείαν αὐτοῦ πρῶτον ἢ τῶν αὐτοῦ, πρὸς δὲ τούτοις ἕτερον φράτορα ἢ φυλέτην. Il faut évidemment lire ἕτερος, et non ἕτερον; c'est le même individu (τὸν αὐτόν) qui est fils pour l'un (ὁ μὲν), frère pour l'autre (ὁ δέ), etc., enfin φράτωρ ou φυλέτης pour un autre ; ἕτερος est opposé à πρὸς τούτοις, aux parents considérés comme faisant une seule classe. Cf. III, 14. 1285 a 29 (9, 5).

II, 4. 1262 b 1 (1, 15). Aristote fait observer que la communauté des femmes et des enfants convient mieux aux laboureurs qu'aux gouvernants dans la république de Platon : Ἧττον γὰρ ἔσται φιλία κοινῶν ὄντων τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν, δεῖ δὲ τοιούτους εἶναι τοὺς ἀρχομένους πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν. Il est singulier qu'Aristote suppose ici ce qu'il n'a pas encore démontré, et ce qu'il va démontrer, à savoir que la communauté relâche le lien des affections de famille. D'autre part, plus bas, 5, 1264 b 1 (2, 14), Aristote suppose, sans le dire, que la communauté

des femmes et des enfants rendra les laboureurs plus obéissants. Je crois que le passage ἔοικε δὲ — νεωτερίζειν doit être transposé après κοινωνίαν, 1264 a 40. La suite des idées est rétablie ainsi dans les deux passages.

II, 5. 1263 a 2 (2, 1). Τοῦτο δ' ἄν τις καὶ χωρὶς σκέψαιτο ἀπὸ τῶν περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας νενομοθετημένων, λέγω δὲ τὰ περὶ τὴν κτῆσιν, πότερον κἂν ᾖ ἐκεῖνα χωρίς, καθ' ὃν νῦν τρόπον ἔχει πᾶσι, τάς τε κτήσεις κοινὰς εἶναι βέλτιον καὶ τὰς χρήσεις, οἷον τὰ μὲν γήπεδα χωρίς, τοὺς δὲ καρποὺς εἰς τὸ κοινὸν φέροντας ἀναλίσκειν...., ἢ τοὐναντίον τὴν μὲν γῆν κοινὴν εἶναι καὶ γεωργεῖν κοινῇ, τοὺς δὲ καρποὺς διαιρεῖσθαι πρὸς τὰς ἰδίας χρήσεις....., ἢ καὶ τὰ γήπεδα καὶ τοὺς καρποὺς κοινούς. On rapporte ἐκεῖνα aux femmes et aux enfants ; mais Aristote vient de séparer la question de la propriété de celle de la famille ; il n'a donc pas à se préoccuper ici de l'hypothèse où il n'y a pas de communauté de femmes et d'enfants. D'ailleurs, si ἐκεῖνα désigne les femmes et les enfants, la proposition τάς τε κτήσεις — χρήσεις doit comprendre tout ce qui suit ; et elle ne peut avoir cette valeur, car elle a exactement le même sens que la dernière hypothèse καὶ τὰ γήπεδα καὶ τοὺς καρποὺς κοινούς. Si on lit, avec Coraï, τάς γε κτήσεις — ἢ τὰς χρήσεις, on exclut la dernière hypothèse. Je crois qu'on peut lever ces difficultés en rapportant ἐκεῖνα à τὰ περὶ τὴν κτῆσιν, et en substituant λήψεις, *revenus*, à κτήσεις. Ainsi ce premier membre de

phrase exprimera la première hypothèse, qui est éclaircie par οἷον τὰ μέν.

II, 5. 1263 a 18 (2, 3). Aristote fait remarquer que les sociétés de voyageurs sont un exemple des difficultés inhérentes à la vie commune : σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι διαφερόμενοι ἐκ τῶν ἐν ποσὶ καὶ ἐκ μικρῶν προσκρούοντες ἀλλήλοις. Il est contraire à l'usage de la langue de supprimer le verbe substantif, avec cet emploi du participe, surtout quand le participe ne désigne pas une qualité permanente, comme δυνάμενος. Je crois qu'il faut lire διαφέρονται, et construire les compléments qui suivent avec προσκρούοντες.

II, 5. 1264 a 5 (2, 11). Μάλιστα δ' ἂν γένοιτο φανερόν, εἴ τις τοῖς ἔργοις ἴδοι τὴν τοιαύτην πολιτείαν κατασκευαζομένην· οὐ γὰρ δυνήσεται μὴ μερίζων αὐτὰ καὶ χωρίζων ποιῆσαι τὴν πόλιν, τὰ μὲν εἰς συσσίτια, τὰ δὲ εἰς φρατρίας καὶ φυλάς. Quelle est l'idée qui est le sujet de la proposition μάλιστα δ' ἂν γένοιτο φανερόν? D'après l'explication qui suit, ce ne peut être que l'impossibilité de l'unité sociale, telle que la veut Platon. Mais cette idée n'est exprimée que beaucoup plus haut, 1263 b 29 sqq. (2, 9). Aristote aura négligé de la rappeler, ce qui n'est pas impossible, ou il y a avant μάλιστα une lacune. Ce qui tendrait à confirmer cette dernière conjecture, c'est αὐτά qui est étrange dans notre texte, et qui pouvait se rapporter à une idée antérieurement exprimée.

II, 5. 1264 a 19 (2, 12). Aristote discute la ques-

tion de savoir si, dans la république de Platon, tout doit être commun entre les laboureurs comme entre les gardiens. Εἰ μὲν γὰρ τὸν αὐτὸν τρόπον κοινὰ πάντα πάντων, τί διοίσουσιν οὗτοι ἐκείνων τῶν φυλάκων; ἢ τί πλεῖον τοῖς ὑπομένουσι τὴν ἀρχὴν αὐτῶν; ἢ τί μαθόντες ὑπομενοῦσι τὴν ἀρχήν, ἐὰν μή τι σοφίζωνται τοιοῦτον οἷον Κρῆτες; Dans le cas où il n'y aura pas de distinction entre les laboureurs et les gardiens, il ne faut pas se demander : *quels avantages auront ceux qui sont soumis?* mais plutôt : *quels avantages auront ceux qui exercent le pouvoir?* Je crois que les mots τοῖς ὑπομένουσι τὴν ἀρχήν sont une répétition des mots voisins, répétition qui a été substituée à la vraie leçon qui était quelque chose comme τοῖς ἄρχουσι τὴν ἀρχήν.

II, 5. 1264 b 3 (2, 14). [κἂν εἰ κοιναὶ αἱ κτήσεις καὶ αἱ τῶν γεωργῶν γυναῖκες]. Il ne semble pas que ce membre de phrase soit une interpolation des copistes Aristote vient d'examiner l'hypothèse où la propriété serait divisée et les femmes communes chez les laboureurs; il est naturel qu'il examine ensuite ce qui arriverait dans le cas où les propriétés et les femmes seraient communes. Il paraît vraisemblable que cette proposition est le commencement d'un développement dont nous n'avons pas conservé la suite, et que là, comme ailleurs, il faut admettre une lacune.

II, 6, 1265 a 22 (3, 4). Le législateur, en consti-

tuant un État, doit tenir compte du pays et des hommes qui l'habitent. Ἔτι δὲ καλῶς ἔχει προσθεῖναι καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας τόπους, εἰ δεῖ τὴν πόλιν ζῆν βίον πολιτικόν. Οὐ γὰρ μόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν αὐτὴν τοιούτοις χρῆσθαι πρὸς τὸν πόλεμον ὅπλοις ἃ χρήσιμα κατὰ τὴν οἰκείαν χώραν ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξω τόπους. Εἰ δέ τις μὴ τοιοῦτον ἀποδέχεται βίον, μήτε τὸν ἴδιον μήτε τὸν κοινὸν τῆς πόλεως, ὅμως οὐδὲν ἧττον δεῖ φοβερούς εἶναι τοῖς πολεμίοις. Muret a compris que πολιτικόν est ici tout à fait inintelligible ; car il est question de guerre dans tout ce passage, et ailleurs II, 7. 1267 a 17 (4, 9), VII, 11. 1330 b 1 (11, 2), Aristote emploie πολιτικός pour désigner ce qui tient au gouvernement intérieur d'un État par opposition à πολεμικός. D'ailleurs comment Aristote pourrait-il admettre, au point de vue de la législation, l'hypothèse qu'un État ou un individu ne vivrait pas de la vie *politique ?* La substitution de πολεμικόν à πολιτικόν proposée par Muret, donne un sens très-satisfaisant ; mais je pense qu'il y a lieu ici plutôt de combler une lacune que de changer un mot. En effet, on lit VII, 6. 1327 b. 5 (5, 6) : εἰ μὲν γὰρ ἡγεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ζήσεται βίον (πόλις)... Schneider lit ici avec raison : καὶ μὴ μόνον πολιτικόν. Je pense qu'il faut lire de même dans le passage qui nous occupe : βίον ἡγεμονικὸν καὶ μὴ μόνον πολιτικόν, *une existence conquérante et non pas seulement intérieure*. Ce qui tend à confirmer cette conjecture, c'est que la vieille traduction latine porte :

politicam et non monoticam, ce qui me semble un débris de l'ancienne leçon.

II, 7. 1267 a 12-19 (4, 8). Ἐπεὶ ἀδικοῦσί γε τὰ μέγιστα διὰ τὰς ὑπερβολάς, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ ἀναγκαῖα, οἷον τυραννοῦσιν οὐχ ἵνα μὴ ῥιγῶσιν. Διὸ καὶ αἱ τιμαὶ μεγάλαι, ἂν ἀποκτείνῃ τις οὐ κλέπτην ἀλλὰ τύραννον. Ὥστε πρὸς τὰς μικρὰς ἀδικίας βοηθητικὸς μόνον ὁ τρόπος τῆς Φαλέου πολιτείας. La dernière proposition ὥστε — πολιτείας se rapporte évidemment pour le sens, non à celle qui la précède immédiatement, mais à la première ἐπεὶ ἀδικοῦσί γε. D'autre part, si on traduit ἐπεὶ par *en effet*, et qu'on rapporte cette proposition à ce qui précède, on a une répétition intolérable des idées exprimées un peu plus haut, l. 2 (4, 7). Toutes ces difficultés sont levées si on ponctue ainsi : ἐπεὶ — ἀναγκαῖα (οἷον — ῥιγῶσιν· διὸ — τύραννον), ὥστε — πολιτείας. La dernière proposition devient ainsi l'apodose de la première; ὥστε est très-fréquemment employé ainsi dans Aristote. Il faut ajouter οὖν après ἐπεὶ pour éviter l'asyndète. Aristote revient sur ce qu'il a dit plus haut pour amener sa conclusion sur le moyen proposé par Phaléas.

II, 9. 1270 a 37 (6, 12). Λέγουσι δ' ὡς ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων βασιλέων μετεδίδοσαν τῆς πολιτείας, ὥστ' οὐ γίνεσθαι τότε ὀλιγανθρωπίαν πολεμούντων πολὺν χρόνον· καί φασιν εἶναί ποτε τοῖς Σπαρτιάταις καὶ μυρίους. Le corrélatif de μὲν est ici sous-entendu : *mais plus tard ils agirent autrement*. Il manque peut-être quelque

chose, un substantif auquel se rapporte μυρίους, ou même davantage. Il est probable qu'il y avait une évaluation de forces militaires en cavaliers et hoplites, comme celle qu'on trouve un peu plus haut, l. 29.

II, 11. 1273 a 6 (8, 3). Aristote, après avoir comparé les institutions de Carthage avec celles de la Crète, et en particulier avec celles de Lacédémone, ajoute : τὰ μὲν οὖν πλεῖστα τῶν ἐπιτιμηθέντων ἂν διὰ τὰς παρεκβάσεις κοινὰ τυγχάνει πάσαις ὄντα ταῖς εἰρημέναις πολιτείαις· τῶν δὲ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀριστοκρατίας καὶ τῆς πολιτείας τὰ μὲν εἰς δῆμον ἐκκλίνει μᾶλλον, τὰ δ' εἰς ὀλιγαρχίαν. Τοῦ μὲν γὰρ τὸ μὲν προσάγειν τὸ δὲ μὴ προσάγειν πρὸς τὸν δῆμον οἱ βασιλεῖς κύριοι μετὰ τῶν γερόντων, ἂν ὁμογνωμονῶσι πάντες· εἰ δὲ μή, καὶ τούτων ὁ δῆμος. Aristote ajoute qu'alors le peuple est maître d'accepter ou de rejeter ce qu'on lui propose, et qu'on est libre de parler contre la proposition, ce qui n'a pas lieu dans les autres (ταῖς ἑτέραις) gouvernements, c'est-à-dire dans ceux de la Crète et de Sparte. Il passe ensuite en revue ce qu'il y a d'oligarchique dans les institutions carthaginoises. Il est remarquable qu'Aristote, après une réflexion qui s'applique à tous les gouvernements dont il vient de parler, passe à celui de Carthage, sans que rien avertisse de cette transition. Je crois qu'il y a une lacune après μᾶλλον, et qu'il faut suppléer quelque chose comme τοῖς Καρχηδονίοις. Voici quelle est la suite

des idées : les trois gouvernements dont nous venons de parler tombent tous sous le coup de la plupart des reproches qui s'adresseraient à ce qu'ils ont de trop oligarchique ou de trop démocratique, aux institutions par lesquelles ils s'écartent de l'aristocratie ou de la république tempérée ; mais, à Carthage, les institutions qui ont un caractère aristocratique et celles qui ont un caractère républicain ont les unes une tendance oligarchique, les autres une tendance démocratique, plus prononcées (μᾶλλον) qu'en Crète et à Lacédémone. C'est ce qu'Aristote développe immédiatement après. Même en refusant d'admettre la conjecture que je propose, il me semble qu'on ne peut s'empêcher de voir une comparaison entre le gouvernement de Carthage et les deux autres dans la proposition τῶν δὲ — ὀλιγαρχίαν. Autrement, cette proposition n'est plus en opposition avec la précédente ; elle n'exprime que la même idée.

II, 11. 1273 a 28 (8, 5). Aristote, en exposant ce que les institutions carthaginoises ont de plus démocratique et de plus oligarchique que celles de la Crète et de Lacédémone, mentionne d'abord ce qu'elles ont de démocratique, ensuite ce qu'elles ont d'oligarchique, et même ce qu'elles ont d'aristocratique ; il ajoute, comme la plus forte déviation du principe aristocratique, ce fait que les Carthaginois choisissent les magistrats, non pas seulement

d'après le mérite, mais encore d'après la richesse. Εἴπερ οὖν τὸ μὲν αἱρεῖσθαι πλουτίνδην ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατικόν, αὕτη τις ἂν εἴη τάξις τρίτη, καθ' ἥνπερ συντέτακται καὶ τοῖς Καρχηδονίοις τὰ περὶ τὴν πολιτείαν. Le καί ne peut pas s'expliquer ; car il s'agit précisément d'une institution propre aux Carthaginois, qui ne leur est pas commune avec les Crétois et les Lacédémoniens. Je crois qu'il faut lire quelque chose comme καὶ παρεκβέβηκε. Aristote reconnaît trois espèces d'institutions par lesquelles la constitution de Carthage s'écarte de l'aristocratie et de la république tempérée : d'abord celles qui donnent au peuple une portion du pouvoir délibératif ; ensuite celles qui sont relatives aux *pentarchies* et aux *centumvirs ;* enfin, en troisième lieu (τάξις τρίτη) celles qui donnent à la richesse une part dans les élections.

II, 12. 1274 b 26 (9, 9). Τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς πολιτείας, τάς τε κυρίας καὶ τὰς ὑπὸ τινῶν εἰρημένας, ἔστω τεθεωρημένα τὸν τρόπον τοῦτον. La particule μὲν, ainsi employée, a toujours un corrélatif dans Aristote ; pourtant le livre III commence sans particule : Τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, et, pour le sens, la proposition qui commence le livre III ne répond en rien à celle qui termine le livre II. Le second membre de la transition manque absolument, et l'on doit supposer ici une lacune.

III, 1. 1275 a 11 (1, 3). Οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (πολῖταί εἰσι) · τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων

κοινωνοῦσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τούτοις ὑπάρχει. Πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην. Διὸ ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας. La proposition καὶ γὰρ ταῦτα — ὑπάρχει est une évidente tautologie. Elle n'est pas dans la vieille traduction; mais elle se rencontre dans tous les manuscrits. Il est peu probable que ce soit une interpolation; les interpolations sont fort rares dans la Politique, et d'ailleurs l'interpolation serait ici sans motif. Je crois qu'il faut transposer cette proposition après μετέχουσιν, en la mettant entre parenthèses.

III, 1. 1275 a 17 (1, 4). Immédiatement après le passage précédent, on lit : Ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας τοὺς μήπω δι' ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους, φατέον εἶναι μέν πως πολίτας, οὐχ ἁπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον· οὐδὲν γὰρ διαφέρει· δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον· ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἁπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον. Stahr rattache directement la proposition ἀλλὰ καθάπερ — ἕτερον à la proposition énoncée plus haut l. 8 (1, 3) οὐδ' οἱ τῶν δικαίων — δικάζεσθαι et met entre parenthèses τοῦτο γὰρ ὑπάρχει — κοινωνίας. C'est là, en effet, l'enchaînement des idées; mais la proposition ἀλλὰ καθάπερ — ἕτερον n'offre pas un sens satisfaisant. On ne sait où trouver l'apodose de καθάπερ. Si avec φατέον on sous-entend αὐτοὺς désignant τοὺς κοι-

νωνοῦντας τῆς οἰκήσεως καὶ τῶν δικαίων, il est singulier que les qualifications ἀτελεῖς et παρηκμακότας ne s'appliquent qu'aux enfants et aux vieillards, et qu'il n'y en ait aucune pour l'autre membre de la comparaison qui est le principal. Si φατέον dépend de καθάπερ, l'apodose manque. Je crois qu'elle se trouvait après παρηκμακότας, et que ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον en est le débris. Aristote disait sans doute : De même que les jeunes gens qui ne sont pas encore inscrits, et les vieillards exemptés, sont en quelque sorte citoyens, mais ne doivent pas porter ce titre absolument, et qu'en le leur donnant, il faut ajouter, pour les uns, qu'ils sont des citoyens incomplets, pour les autres, qu'ils sont des citoyens émérites : de même ceux qui ne participent qu'au sol ou à certains droits des citoyens ne peuvent être appelés citoyens qu'autant qu'on ajoute ceci, cela, ou telle autre qualification de ce genre; car la dénomination importe peu; on voit clairement ce que nous voulons dire, etc.

III, 1. 1275 a 23 (1, 4). Πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. Le mot κρίσις ne s'applique qu'aux fonctions judiciaires; il ne peut s'étendre au pouvoir délibératif; car Aristote dit expressément plus bas, l. 30 (5) : ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ δικαστοῦ καὶ ἐκκλησιαστοῦ, τί δεῖ ταῦτ' ἄμφω καλεῖν. D'ailleurs, dans le développement où il explique sa définition, il considère le pouvoir judiciaire et le pouvoir délibératif comme

faisant partie de ce qu'il appelle ἀρχή. Ou la définition est incomplète, ou il faut supprimer κρίσεως καὶ. Au reste, on trouve plus bas, 5. 1277 b 34 (3, 1), πότερον πολίτης ἐστὶν ᾧ κοινωνεῖν ἔξεστιν ἀρχῆς.

III, 3. 1276 a 15 (1, 11). Εἴπερ οὖν καὶ δημοκρατοῦνταί τινες κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον, ὁμοίως τῆς πόλεως φατέον εἶναι ταύτης τὰς τῆς πολιτείας ταύτης πράξεις καὶ τὰς ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος. Puisque Aristote discute la question de savoir quand les obligations contractées par un gouvernement renversé engagent l'*État* et doivent être respectées par le gouvernement nouveau (voir un peu plus haut, ligne 8, πόθ' ἡ πόλις καὶ πότε οὐχ ἡ πόλις), il est évident qu'il faut supprimer le ταύτης qui se rapporte à τῆς πόλεως. Aristote oppose l'*État au gouvernement*, et non un État à un autre État. Coraï a lu τῆς αὐτῆς; mais il me paraît plus probable que ταύτης a été répété mal à propos.

III, 4. 1276 b 40 (2, 3). Aristote traite *dialectiquement* la question de savoir si la vertu de l'honnête homme est la même que celle du bon citoyen dans l'État idéal. Εἰ γὰρ ἀδύνατον ἐξ ἁπάντων σπουδαίων ὄντων εἶναι πόλιν, δεῖ δ' ἕκαστον τὸ καθ' αὑτὸν ἔργον εὖ ποιεῖν, τοῦτο δ' ἀπ' ἀρετῆς· ἐπεὶ δ' ἀδύνατον ὁμοίους εἶναι τοὺς πολίτας, οὐκ ἂν εἴη μία ἀρετὴ πολίτου καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. La substitution d'ἐπειδὴ à ἐπεὶ δὲ, proposée par Sylburg, est nécessaire. De plus, il me semble que cette proposition rompt l'enchaînement des idées,

à la place où elle se trouve, et doit être transposée après πόλιν. *S'il est impossible qu'un État ne soit composé que de gens vertueux, parce qu'il est impossible que tous les citoyens soient semblables, etc.*

III, 4. 1277 a 6 (2, 4). Le δέ qui est nécessaire pour lier les deux membres de la proposition causale serait mieux placé après ὥσπερ qu'entre τὸν αὐτὸν et τρόπον, comme le font la plupart des éditeurs. Ὥσπερ et τὸν αὐτὸν τρόπον sont trop étroitement liés par le sens et par la construction pour être séparés.

III, 4. 1277 b 4 (2, 9). Τὰ μὲν οὖν ἔργα τῶν ἀρχομένων οὕτως οὐ δεῖ τὸν ἀγαθὸν οὐδὲ τὸν πολιτικὸν οὐδὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν μανθάνειν. Le mot πολιτικός a ici exactement le même sens qu'il a plus bas, 5. 1278 b 3 (3, 6) ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ' αὑτὸν ἢ μετ' ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας. Il signifie donc *l'homme apte à remplir ses devoirs de citoyen*. Alors je ne vois pas en quoi il diffère du *bon citoyen*, de l'homme qui a la vertu du citoyen. Les mots οὐδὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθόν me paraissent être la répétition fautive d'une expression qui revient très-souvent dans ce chapitre, et peut-être faut-il les supprimer.

III, 5. 1277 b 37 (3, 1). Aristote recherche si les gens de metier doivent être considérés comme citoyens. Εἰ μὲν οὖν καὶ τούτους θετέον (πολίτας) οἷς μὴ μέτεστιν ἀρχῶν, οὐχ οἷόν τε παντὸς εἶναι πολίτου τὴν τοιαύτην ἀρετήν· οὗτος γὰρ πολίτης. L'adjectif τοιαύτην se

rapporte, suivant l'usage d'Aristote, à l'idée contenue dans πολίτου, et est synonyme de πολιτικήν. On rapporte le démonstratif οὗτος au citoyen qui ne participe pas au gouvernement ; mais alors ces mots ne sont qu'une pure répétition de ce qui précède. Je crois qu'il y a une lacune après πολίτης et qu'il faut la remplir à peu près ainsi : οὗτος γὰρ πολίτης ἀγαθὸς ὁ δυνάμενος ἄρχειν.

III, 5. 1278 a 40 (3, 6). Πότερον μὲν οὖν ἑτέραν ἢ τὴν αὐτὴν θετέον καθ' ἣν ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι καὶ πολίτης σπουδαῖος, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς τινὸς δ' ἕτερος, κἀκεῖνος οὐ πᾶς ἀλλ' ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ' αὐτὸν ἢ μετ' ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας. La construction de cette proposition offre une difficulté : la question πότερον et la réponse ὅτι sont coordonnées et dépendent du même mot δῆλον. La même construction se trouve Mag. Mor. Eth. Eudem. I, 35. 1197 b 3 : πότερον δ' ἐστὶν ἡ σοφία ἀρετὴ ἢ οὔ, διὰ τούτων ἂν δῆλον γένοιτο, ὅτι ἐστὶν ἀρετὴ ἐξ αὐτῆς τῆς φρονήσεως. Bonitz (*Observationes ad Ethica Eudemia*, p. 21) ne pense pas que cette construction soit admissible ; il met un signe d'interrogation après ἀρετὴ ἢ οὔ ; il ponctue de même Eth. Eudem. I, 35, 1198 a 22 seqq. 32. Mais cette ponctuation ne peut être appliquée aux passages suivants de la Politique, VI, 4. 1319 a 4 (2, 4) : ὅτι μὲν οὖν αὕτη τῶν δημοκρατιῶν ἀρίστη, φανερόν, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ὅτι διὰ το ποιόν τινα εἶναι τὸν δῆμον. 3. 1318 a 11 (1, 11) : Τὸ δὲ μετὰ

τοῦτο ἀπορεῖται πῶς ἕξουσι τὸ ἴσον, πότερον δεῖ..... Je crois que, dans ces propositions, la réponse est construite comme une sorte d'apposition à la question; quoiqu'elle lui soit coordonnée grammaticalement, le sens indique qu'elle lui est subordonnée. Peut-être faut-il rapporter à la même analogie le passage suivant VIII, 2. 1337 b 6 (2, 1) : Ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, — φανερὸν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον. Cf. II, 9. 1269 b 8 (6, 4).

Mais il y a une autre difficulté beaucoup plus grave dans la proposition que nous examinons. Elle sert de conclusion à un chapitre où Aristote discute une question toute différente de celle qui est indiquée ici; car il vient d'examiner si les gens de métier peuvent exercer les droits politiques. Il y a plus; la question de savoir si la vertu de l'honnête homme est la même que celle du bon citoyen a été traitée dans le chapitre précédent, et Aristote aboutit à une conclusion différente de celle qu'il énonce ici.

A la fin du chapitre IV, 1277 b 30 (2, 11), on lit : πότερον μὲν οὖν ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου ἢ ἑτέρα, καὶ πῶς ἡ αὐτὴ καὶ πῶς ἑτέρα, φανερὸν ἐκ τούτων. Ainsi il admet que la vertu de l'honnête homme et celle du bon citoyen sont les mêmes sous certains rapports, différentes sous d'autres, et cela quelle que soit la forme du gouvernement, comme il

est facile de s'en convaincre en lisant toute la discussion précédente. Ici, à la fin du chapitre v, il conclut que la vertu de l'honnête homme et celle du bon citoyen sont les mêmes dans certains gouvernements, différentes dans d'autres. Ainsi la discussion de la question relative à la vertu de l'honnête homme et à celle du bon citoyen a deux conclusions, et deux conclusions différentes ; et la discussion de la question relative aux gens de métier n'a pas de conclusion du tout.

Enfin si, sans s'inquiéter de ce qui précède, on considère en elle-même la conclusion qui termine le chapitre v, on ne peut pas en tirer un sens satisfaisant. Comment s'expliquer que, dans l'État où la vertu de l'honnête homme est la même que celle du bon citoyen (κἀκεῖνος, ou, comme on lit dans le manuscrit de Paris 2023, κἀκείνης), on ne sera en même temps honnête homme et bon citoyen qu'autant qu'on pourra participer aux fonctions publiques (οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ πολιτικὸς κ. τ. λ.)? N'est-ce pas là une véritable naïveté? Il est clair que celui qui est exclu des fonctions de citoyen ne peut être un bon citoyen.

Je pense qu'il y a dans la proposition que nous examinons une lacune que je suppléerais à peu près ainsi : πότερον — σπουδαῖος, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων (πῶς ἡ αὐτὴ καὶ πῶς ἑτέρα), (καὶ) ὅτι (βάναυσος καὶ πολίτης) τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς κ. τ. λ. Ainsi Aristote

rappellerait la conclusion du chapitre IV, et la ferait suivre de celle du chapitre V, avant de passer à un ordre de questions tout différent de celles qu'il vient de traiter. D'ailleurs, si on laisse à part la proposition πότερον — σπουδαῖος, et qu'on rapporte à la question traitée dans le chapitre V la proposition ὅτι — ἐπιμελείας, tout s'explique. Il y a des États où le même homme peut travailler de ses mains et exercer les fonctions de citoyen, comme Aristote le dit plus haut, ligne 17 (§ 3) : ἐν μέν τινι πολιτείᾳ τὸν βάναυσον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὸν θῆτα πολίτας; il y a des États où ces situations sont incompatibles, ἐν τισὶ δ' ἀδύνατον (l. 18); enfin, dans les États où le même homme peut être artisan et citoyen, il faut, pour être citoyen, qu'il soit capable d'exercer des fonctions publiques, allusion à la loi de Thèbes qui exigeait qu'on n'eût pas exercé son métier depuis dix ans pour être admissible aux charges (l. 25).

III, 7. 1279 a 39 (5, 3). Συμβαίνει δ' εὐλόγως ne se rapporte pas à ce qui précède, comme l'a très-bien vu Spengel, qui propose d'intercaler la négation οὐκ (Mém. de l'Ac. de Bavière, XXIV, 23). Mais cette locution est en quelque sorte une formule toute faite, qu'Aristote emploie toujours sans négation. De plus, le sens de la négation ne me paraît pas très-clair. Je crois que cette proposition suppose une lacune avant elle. Aristote vient d'expliquer que l'aristocratie est ainsi appelée διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν; et il

n'explique pas pourquoi l'État où le peuple gouverne dans l'intérêt général est appelé πολιτεία. Cependant il était peut-être plus nécessaire encore d'expliquer cette dénomination. Je crois que le membre de phrase qui contenait cette explication n'a pas été conservé ; et, d'après ce qui suit, je conjecture qu'Aristote disait à peu près : Ce genre d'État est appelé πολιτεία, parce que ceux qui exercent le pouvoir n'ont que la vertu *politique,* sans avoir la vertu en général, comme dans les aristocraties, διὰ τὸ τοὺς πολιτικοὺς ἄρχειν, ἀλλὰ μὴ τοὺς ἁπλῶς ἀρίστους. Et c'est naturel ; car il est possible qu'un seul ou que plusieurs hommes se distinguent par la vertu ; mais il est difficile qu'une population ait la vertu complète et parfaite. On pourrait faire une objection au supplément que je propose pour combler la lacune : c'est qu'Aristote attribue à la multitude la vertu guerrière, et que cette idée ne serait pas préparée. Il dit en effet (l. 40) : Πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν. Mais Aristote introduit ici une idée toute nouvelle, quoiqu'il ne l'exprime pas par une nouvelle proposition. C'est ainsi qu'on lit, VIII, 5. 1339 b 35 (5, 3), passage où Aristote compare les jeux aux occupations qui doivent servir de but à la vie : τό τε γὰρ τέλος οὐθένος τῶν ἐσομένων χάριν αἱρετόν, καὶ αἱ τοιαῦται τῶν ἡδονῶν οὐθενός εἰσι τῶν ἐσομένων ἕνεκεν, ἀλλὰ τῶν γεγονότων, οἷον πόνων καὶ λύπης. De même ici la der-

nière proposition ἀλλὰ — λύπης exprime une idée nouvelle tout à fait étrangère à la comparaison.

III, 9. 1280 a 31 (5, 10). La proposition hypothétique εἰ δὲ μήτε n'a pas son apodose. Göttling ouvre une parenthèse après τὴν πρὸς ἀλλήλους (ligne 36), et la ferme après ἀδικήσουσιν ἀλλήλους (1280 b 5). Coraï supprime δέ dans περὶ δ' ἀρετῆς (1280 b 5). Je ne pense pas que la proposition περὶ δ' ἀρετῆς puisse servir d'apodose à la proposition hypothétique ; car, en supprimant toutes les propositions incidentes, on a : Si les hommes se réunissent pour bien vivre (ce qui comprend pour Aristote le bonheur et la vertu), tous ceux qui se préoccupent d'établir une bonne législation considèrent la vertu et le vice dans leurs rapports avec la société civile. Cette proposition n'est pas la conséquence naturelle de l'autre. Je crois qu'il faut chercher l'apodose, quant au sens, dans la proposition διόπερ ὅσοι συμβάλλονται 1281 a 4 (15). Il y a anacoluthe par suite de la longueur des digressions où s'est engagé Aristote.

III, 11. 1281 a 41 (6, 4). Ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλιγοὺς δέ, δόξειεν ἂν λύεσθαι καὶ τὴν ἔχειν ἀπορίαν, ταχὰ δὲ κἂν ἀληθεῖαν. Les éditeurs ont trouvé, avec raison, λύεσθαι embarrassant. Stahr traduit : *être ébranlé* (könnte wankend gemacht zu sein). Mais le mot, ainsi rapproché d'ἀπορία, ne peut avoir d'autre sens que celui de *solution* d'un problème. Il me semble que toute

difficulté est levée, si l'on transpose et corrige : δόξειεν ἄν τιν' ἔχειν ἀπορίαν, ταχὰ δὲ κἂν λύεσθαι κατ' ἀλήθειαν. Comparez *Elen. soph.*, 17, 175 a 32 : Οὕτω καὶ λυτέον ποτὲ μᾶλλον ἐνδόξως ἢ κατὰ τἀληθές.

III, 11, 1281 b 5 (6, 4). Aristote expose l'opinion de ceux qui soutiennent que la multitude doit avoir le pouvoir : πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντας ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις. οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν. Il me semble que l'enchaînement des idées sera mieux marqué dans ce passage si on transpose ὥσπερ devant γίνεσθαι, et qu'on substitue une virgule au point après αἰσθήσεις. Les mots οὕτω — διάνοιαν sont construits comme plus bas, l. 42 (8), ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐμπειρίας καὶ τέχνας.

III, 11. 1281 b 11 (6, 5). Ἀλλὰ τούτῳ διαφέρουσιν οἱ σπουδαῖοι τῶν ἀνδρῶν ἑκάστου τῶν πολλῶν, ὥσπερ καὶ τῶν μὴ καλῶν τοὺς καλούς φασι καὶ τὰ γεγραμμένα διὰ τέχνης τῶν ἀληθινῶν, τῷ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἕν, ἐπεὶ κεχωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουδὶ μὲν τὸν ὀφθαλμόν, ἑτέρου δέ τινος ἕτερον μόριον. La comparaison employée par Aristote indique qu'il faut lire ἕκαστοι au lieu de ἑκάστου. Chaque homme vertueux réunit les qualités qui sont éparses dans une multitude. La multitude prise en masse est opposée aux hommes vertueux pris individuellement. Si on conserve ἑκάστου, il faudrait admettre que dans la

multitude chacun a telle qualité particulière à un degré plus éminent que l'homme vertueux, ce qui peut être vrai d'un grand nombre, mais non de tous sans exception.

III, 11. 1282 b 8-13 (6, 13). Ὁποίους μέντοι τινὰς εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, οὐδέν πω δῆλον, ἀλλ' ἔτι μένει τὸ πάλαι διαπορηθέν. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους. Πλὴν τοῦτό γε φανερόν, ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κεῖσθαι τοὺς νόμους. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους, τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους. Schneider a eu raison d'ôter de sa place la proposition ἀλλὰ γὰρ — ἀδίκους; mais il a eu tort de la mettre après οὐ δικαίους. La suite des idées est évidemment : Les lois doivent être en harmonie avec la constitution de l'État ; les lois sont nécessairement semblables à la constitution de l'État ; les lois d'un bon gouvernement sont justes, celles d'un mauvais gouvernement injustes. Le texte offre donc un exemple frappant des transpositions qui sont si communes dans la *Politique*. Je crois qu'il faut lire : ... διαπορηθέν. Πλὴν τοῦτό γε φανερόν, ὅτι δεῖ — τοὺς νόμους. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο δῆλον ὅτι καὶ ὁμοίως — ἢ ἀδίκους, τοὺς μὲν κ. τ. λ. Il est à remarquer que la vieille traduction, qui ne change d'ailleurs rien à l'ordre des propositions, porte : *Sed si similiter*, à la place de ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁμοίως.

III, 12. 1282 b 26 (7, 2). Ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντὸς ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νενεμῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέροιεν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνοιεν ὄντες· τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν. Je ne pense pas qu'il y ait rien à changer dans la dernière proposition. Aristote dit, peut-être un peu durement : Car, suivant eux, le droit est pour ceux qui sont différents autre que pour ceux qui sont égaux, et *est* la proportionnalité. Καὶ τὸ κατ' ἀξίαν est coordonné avec ἕτερον, et attribut de τὸ δίκαιον.

III, 13. 1283 b 9-13 (7, 10), et 1284 a 3 (7, 13. 8, 1). Le passage εἰ δὴ τὸν ἀριθμόν — ἐξ αὐτῶν me semble être hors de sa place ; il faut probablement le transposer après τὸν κατ' ἀρετήν, 1284 a 3 (7, 13), où il y a une lacune qui, même ainsi, n'est pas comblée. C'est la conclusion à laquelle conduit, ce me semble, un examen attentif de la suite des idées. Aristote annonce, 1283 b 8 (7, 9), qu'il va examiner quels sont ceux qui doivent exercer le pouvoir dans une cité où il y a en même temps des hommes vertueux, des riches, des nobles, et une multitude. Immédiatement après, il discute, l. 9-13, ce qu'on doit faire dans le cas où les gens vertueux seraient en petit nombre, et il pense qu'il faudra examiner s'ils sont en nombre suffisant pour gouverner l'État ou pour faire un État à eux seuls, l. 9-13 (7, 10). Puis il oppose une même considération à chacun de ceux qui

prétendent à la possession exclusive du pouvoir, soit comme riches, soit comme nobles, soit comme vertueux, soit comme ayant la force du nombre : c'est qu'à ce point de vue, si un seul citoyen était plus riche, ou plus noble, ou plus vertueux, ou plus fort que tous les autres, il aurait le droit de leur commander. Aristote en conclut qu'aucune de ces prétentions exclusives n'est juste, l. 13-30 (11-12). Il ajoute que la multitude pourrait répondre à juste titre à ceux qui prétendent gouverner en raison de leur supériorité de vertu ou de richesse, qu'elle a plus de vertus et de richesse qu'eux, à la prendre en masse, l. 30-35 (12). On peut, suivant lui, satisfaire d'une manière semblable à une difficulté qui a été soulevée. On a demandé si le législateur qui veut établir les meilleures lois (τοὺς ὀρθοτάτους νόμους) doit avoir en vue l'intérêt d'une élite de citoyens ou celui du plus grand nombre, là où il y a une élite et une multitude réunies. La bonté ici, fait remarquer Aristote, c'est l'égalité (τὸ δ' ὀρθὸν ληπτέον ἴσως), et elle se rapporte à l'intérêt de l'État entier et au corps des citoyens. Or, continue Aristote, le citoyen est en général (πολιτὴς δὲ κοινῇ) celui qui est tour à tour gouvernant et gouverné ; ce droit n'est pas soumis aux mêmes conditions dans tous les gouvernements ; dans l'État idéal, le citoyen est celui qui peut et qui veut commander et obéir conformément à la vertu. 1283 b 30 — 1284 a 3 (7, 13). Immédiatement après, Aristote examine ce qu'on doit

faire, si un seul homme ou si quelques hommes qui ne seraient pas assez nombreux pour faire un État à eux seuls étaient supérieurs en vertu à tous les autres citoyens, et hors de pair avec eux. Suivant lui, cet individu ou ces quelques individus ne peuvent, sans injustice, être réduits au niveau de l'égalité commune; ce sont des dieux, 1284 a 3-17 (8, 1-2). Puis Aristote s'engage dans une digression sur l'ostracisme, après laquelle il revient à sa première conclusion. De là il passe à la royauté, c'est-à-dire à un autre sujet. En résumé, Aristote s'est proposé d'examiner quels sont ceux qui doivent avoir le pouvoir dans un État où toutes les espèces de supériorité sont représentées, richesse, noblesse, vertu, nombre, et voici comment il répond à la question qu'il a posée : 1° Si les gens vertueux sont en petit nombre, il faut examiner s'ils sont assez nombreux pour gouverner l'État ou pour faire un État à eux seuls. 2° Aucune supériorité ne donne un droit exclusif à exercer le pouvoir. 3° Les meilleures lois se rapportent à l'intérêt de l'État entier et au corps des citoyens. Le citoyen n'est pas le même dans tous les gouvernements; dans le meilleur gouvernement, c'est l'homme vertueux. 4° Si un seul individu, ou si quelques individus qui ne seraient pas assez nombreux pour former un État à eux seuls, sont hors de pair pour la vertu, ils ne peuvent être réduits au niveau de l'égalité. La première proposition n'a évi-

demment aucun rapport direct avec la question qu'Aristote vient de poser; il est clair qu'avant de rechercher ce qu'on doit faire quand les gens vertueux sont en petit nombre, il faut établir que les gens vertueux ont droit de commander. La seconde proposition se rapporte directement à la question; elle en est la solution négative. On trouve le germe d'une solution positive dans la troisième proposition; mais cette solution n'est pas donnée directement; car Aristote traite d'une difficulté relative au but de la meilleure législation. Dans la quatrième proposition, il discute un cas particulier tout à fait analogue à celui qui est l'objet de la première proposition. Cette analogie et l'impossibilité de comprendre la première proposition à la place où elle se trouve me font supposer que les mots εἰ δὴ τὸν ἀριθμόν — ἐξ αὐτῶν (1283 b 9-13) doivent être transposés après κατ' ἀρετήν, devant εἰ δέ τις (1284 a 3); ainsi les idées se suivent très-bien, et la deuxième proposition est placée immédiatement après la question à laquelle elle se rapporte directement, mais qu'elle ne résout pas directement. Aristote devait pourtant dire à qui appartient le pouvoir dans les conditions posées. Il me semble que la troisième proposition conduisait à la solution : si Aristote dit qu'une bonne législation doit avoir en vue le corps entier des citoyens, que le citoyen n'est pas le même dans tous les États, c'était sans doute pour en conclure que, dans un État

où il y a des gens vertueux, des riches, des nobles et une multitude, le pouvoir appartient à tous ceux qui ont la vertu propre du citoyen, vertu qui est différente de la vertu morale ailleurs que dans le gouvernement idéal. Cette conclusion se trouvait probablement après κατ' ἀρετήν, 1284 a 3 (7, 13); mais elle n'a pas été conservée. On s'explique alors qu'Aristote se demande, immédiatement après, ce qu'on fera dans le cas où les gens qui ont la vertu propre du citoyen seraient en petit nombre, et dans celui où ils seraient hors de pair.

III, 13. 1284 b 15 (8, 6). Aristote fait remarquer qu'on a tort de blâmer absolument les tyrans qui abattent autour d'eux les supériorités, que les démocraties et les oligarchies font de même, et même qu'il y a là un problème à résoudre même pour un bon gouvernement. Un peintre ne donnera pas à une figure un pied disproportionné; celui qui instruit un chœur ne laissera pas chanter avec les autres un homme dont la voix serait plus forte et plus belle que celle de tous les autres choristes. Ὥστε διὰ τοῦτο μὲν οὐδὲν κωλύει τοὺς μονάρχους συμφωνεῖν ταῖς πόλεσιν, εἰ τῆς οἰκείας ἀρχῆς ὠφελίμου ταῖς πόλεσιν οὔσης τοῦτο δρῶσιν. C'est pourquoi (διὸ) l'ostracisme a une certaine justice quand il est appliqué à des supériorités reconnues. Il vaut pourtant mieux que le législateur organise le gouvernement dès l'origine, de manière qu'il n'ait pas besoin d'un pareil remède; on se réservera

d'y avoir recours comme à un pis-aller (δεύτερος δὲ πλοῦς ἂν συμβῇ, πειρᾶσθαι τοιούτῳ τινὶ διορθώματι διορθοῦν). Ὅπερ οὐκ ἐγίγνετο περὶ τὰς πόλεις· οὐ γὰρ ἔβλεπον πρὸς τὸ τῆς πολιτείας τῆς οἰκείας συμφέρον, ἀλλὰ στασιαστικῶς ἐχρῶντο τοῖς ὀστρακισμοῖς.

Il me semble que dans la proposition ὥστε — δρῶσιν il faut lire : εἰ τῇ οἰκείᾳ ἀρχῇ ὠφέλιμον τοῦτο δρῶσιν. Le sens est évidemment : à ce point de vue, la politique des monarques peut très-bien être en harmonie avec celle des républiques, si en agissant ainsi (en détruisant les supériorités) ils n'ont en vue que l'intérêt de leur pouvoir. Aristote soutient toujours cette thèse que cette politique des tyrans et des souverains ne leur est pas particulière, que les républiques la pratiquent aussi. Je crois que ταῖς πόλεσιν a été répété indûment et a amené ὠφελίμου οὔσης ; car la leçon vulgaire n'offre pas le sens qui est conforme à l'enchaînement des idées. Ce qui justifie la conduite du monarque, ce n'est pas le fait que son pouvoir est utile à ses sujets : c'est d'agir ainsi, non pas par passion, mais dans l'intérêt de son pouvoir. Il est d'ailleurs à remarquer que le mot μόναρχος est général, s'applique aussi bien aux rois de Perse qu'aux tyrans grecs, et que le pouvoir des rois de Perse s'exerçait autant sur des nations (ἔθνη) que sur des cités, des républiques (πόλεις) ; voir plus haut, 1284 a 38 (4).

En outre, il me semble que la proposition ὥστε — δρῶσιν doit être transposée devant ὅπερ οὐκ ἐγίγνετο περὶ

τὰς πόλεις. L'enchaînement des idées sera ainsi plus régulier; car la réflexion relative aux monarques coupe, interrompt les considérations générales.

III, 16. 1287 b 4 (11, 6). Aristote expose l'opinion de ceux qui soutiennent que le gouvernement de la loi vaut mieux que celui d'un homme. Entre autres raisons, il cite ce fait, que les médecins ne se soignent pas eux-mêmes dans une maladie, parce qu'ils ne peuvent juger convenablement de ce qui les touche personnellement. Ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν· ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον. Je crois qu'il faut lire ὁ δὲ νόμος; car il s'agit de prouver que ceux qui cherchent la justice cherchent la loi.

III, 16. 1287 b 33 (11, 9). Comme le monarque associe à son pouvoir les amis de sa personne et de son gouvernement, la monarchie est au fond un gouvernement républicain. Μὴ φίλοι μὲν οὖν ὄντες οὐ ποιήσουσι κατὰ τὴν τοῦ μονάρχου προαίρεσιν· εἰ δὲ φίλοι κἀκείνου καὶ τῆς ἀρχῆς, ὅ γε φίλος ἴσος καὶ ὅμοιος. Ὥστ' εἰ τούτους οἴεται δεῖν ἄρχειν, τοὺς ἴσους καὶ ὁμοίους ἄρχειν οἴεται δεῖν ὁμοίως. Bekker a substitué γέ à τέ, qui se lisait autrefois. D'autres ont lu δέ, et mettent un point après ἀρχῆς; mais alors on n'a pas un sens satisfaisant. Je crois qu'il faut lire et ponctuer : εἰ δὲ φίλοι — ἀρχῆς, ὁ δὲ φίλος — ὅμοιος, ὥστ' εἰ — ὁμοίως. S'ils sont amis de sa personne et de son pouvoir, et s'il est vrai que l'ami est égal et semblable à son ami, le monarque, en pensant que ses amis doivent commander, pense que

le pouvoir appartient à ceux qui sont semblables et égaux. Ὥστε marque l'apodose, comme I, 8. 1256 a 16 (3, 2), où Göttling propose à tort de lire γνωστέον au lieu de ὥστε. Bonitz a rassemblé un grand nombre d'exemples de cette construction, *Observationes criticæ in Ethica Eudemia*, p. 60. Voir encore *Métaph.* IX, 4. 1055 a 23, et le commentaire de Bonitz. On peut ajouter, Anal. post. I, 24. 86 a 10, où il faut lire, avec Waitz, ἔτι εἰ αἱρετωτέρα, mais ne pas voir, comme lui, un anacoluthe; car l'apodose se trouve ligne 13, ὥστε κἂν οὕτως αἱρετωτέρα εἴη (sous entendu : ἡ καθόλου ἀπόδειξις). Je remarquerai ici, en passant, que Waitz me paraît citer à tort comme exemples d'anacoluthe la proposition εἰ γὰρ (Anal. post. I, 24. 85 a 21), qui est reprise par εἰ δή (ligne 29), et la proposition ἔτι εἰ (85 a 31) qui est reprise par εἰ οὖν (85 b 1). Il y a un exemple remarquable de reprise, *Polit.* I, 8. 1256 b (3, 6-9). Le μὲν de la proposition ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτῆσις, l. 7 (6) a pour corrélatif, quant au sens, le δέ de la proposition ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, l. 40 (10); mais il est repris deux fois, l. 26 (8) et l. 37 (9).

IV, 1, 1288 b 16. 19 (1, 1). Ἔτι δ' ἐάν τις μὴ τῆς ἱκνουμένης ἐπιθυμῇ μήθ' ἕξεως μήτ' ἐπιστήμης τῶν περὶ τὴν ἀγωνίαν, μηδὲν ἧττον τοῦ παιδοτρίβου καὶ τοῦ γυμναστικοῦ παρασκευάσαι τε καὶ ταύτην ἐστὶ τὴν δύναμιν. Τε est évidemment incorrect; Coraï a conjecturé γε. Je crois qu'on peut lire avec plus de vraisemblance

εσται au lieu de τε καὶ, et mettre ἔτι au lieu d'ἐστί, avec la vieille traduction latine. On sait que l'emploi du futur à l'apodose est habituel après une proposition hypothétique où ἐάν est employé avec le subjonctif. — Si l'on construit μὴ avec ἐπιθυμῇ, le démonstratif ταύτην ne se rapporte à rien. Je crois que μὴ τῆς ἱκνουμένης est pour τῆς μὴ ἱκνουμένης, ce qui, comme on sait, est fréquent. Seulement, la place de μὴ a entraîné par assimilation l'emploi de la négation avec les deux substantifs suivants. Alors ταύτην désignera le degré de force qui ne permet pas de prendre part aux luttes des jeux publics; ἱκνουμένης a pour complément τῶν περὶ τὴν ἀγωνίαν.

IV, 2, 1289 b 2 (2, 2). Aristote affirme qu'il est facile d'assigner des rangs aux mauvais gouvernements. Ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναι χειρίστην· τὴν δὲ βασιλείαν ἀναγκαῖον ἢ τοὔνομα μόνον ἔχειν οὐκ οὖσαν, ἢ διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος, ὥστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὖσαν πλεῖστον ἀπέχειν πολιτείας, δεύτερον δὲ τὴν ὀλιγαρχίαν (ἡ γὰρ ἀριστοκρατία διέστηκεν ἀπὸ ταύτης πολὺ τῆς πολιτείας), μετριωτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν. Il me semble que l'article est indispensable devant πολιτείας après ἀπέχειν; car ce substantif désigne évidemment le gouvernement dont on vient de parler, c'est-à-dire la royauté; il faut τῆς πρώτης πολιτείας ou τῆς βασιλείας. Il y a une autre difficulté, c'est qu'au lieu de conclure que la tyrannie est le plus mauvais des

gouvernements, parce qu'elle est très-éloignée du meilleur, qui est la royauté, Aristote conclut que la tyrannie est très-éloignée du meilleur gouvernement parce qu'elle est le plus mauvais. Cette conclusion ne s'accorde pas avec la manière dont Aristote a posé la question ; elle ne s'accorde pas non plus avec la manière dont il la traite en parlant de l'oligarchie et de la démocratie ; car il faut sous-entendre εἶναι avec δεύτερον (ou plutôt δευτέραν, comme lit Schneider), et avec μετριωτάτην. On pourrait lire χειρίστην εἶναι πλεῖστον ἀπέχουσαν. Mais, quand il s'agit de corriger le texte d'Aristote, on ne sait souvent si ce qui choque provient de la négligence des copistes ou de la négligence de l'écrivain ; et ce passage me paraît être un de ceux où il est permis d'hésiter entre ces deux hypothèses.

IV, 3. 1289 b 32 (3, 1). Καὶ τὸν μὲν γεωργικὸν δῆμον ὁρῶμεν ὄντα, τὸν δ' ἀγοραῖον. L'adjectif γεωργικὸν est placé contrairement à l'usage. La même construction est employée, VI, 1. 1317 a 23 : γίνεται γὰρ τὸ μὲν γεωργικὸν πλῆθος, τὸ δὲ βάναυσον καὶ θητικόν. I, 13. 1220 a 23 : ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρία, ἡ δ' ὑπηρετική. III, 3. 1276 a 38 : τοῦ μὲν ἐπιγιγνομένου νάματος τοῦ δ' ὑπεξιόντος.

IV, 3. 1290 a 8-11 (3, 3). Aristote dit, en parlant du gouvernement et des fonctions publiques : Ταυτὴν δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατά τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν, λέγω δ' οἷον τῶν ἀπόρων ἢ τῶν εὐπόρων, ἢ κοινήν τιν' ἀμφοῖν. Schneider,

et Coraï changent le texte; Göttling et Stahr rapportent τῶν—εὐπόρων à δύναμιν, et κοινήν—ἀμφοῖν à ἰσότητα. Mais cette interprétation me semble contraire à la construction. Je crois qu'on peut interpréter le texte ainsi : Les fonctions publiques sont ou conférées d'après le principe de la proportionnalité (comme dans les aristocraties), ou partagées également entre les pauvres (si les pauvres ont le dessus comme dans la démocratie excessive), entre les riches (s'ils sont seuls citoyens, comme dans l'oligarchie), entre les uns et les autres (comme dans la république tempérée).

IV, 4. 1290 b 25-38 (3, 9-11). Ὥσπερ οὖν a évidemment pour apodose τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. La construction sera d'accord avec la logique, si l'on substitue δὲ à δὴ dans εἰ δὴ τοσαῦτα εἴδη μόνον, qui répond ainsi à πρῶτον, et, avec Coraï, δὴ à δὲ dans τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον. Le génitif πολιτειῶν peut s'expliquer par l'ellipse de λάβωμεν εἴδη, qui est exprimé au commencement du premier membre de la comparaison.

IV, 4. 1291 a 19 (3, 12). Aristote reproche à Platon de ne compter comme éléments essentiels d'un Etat naissant que les laboureurs et les artisans, ὡς τῶν ἀναγκαίων γε χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον, ἴσον τε δεομένην σκυτέων τε καὶ γεωργῶν. Si l'on traduit, comme on doit traduire, le dernier membre de phrase par : *comme si un État*

avait autant besoin de cordonniers et de laboureurs, on n'a pas un sens satisfaisant ; il n'y a pas *égalité* entre le nécessaire et l'honnête dans la composition de l'État naissant, puisqu'il n'est formé, d'après Platon, que par ceux qui pourvoient aux besoins de première nécessité. Il faudrait : comme si un État avait besoin avant tout de cordonniers et de laboureurs. Je crois qu'il manque, après δεομένην, l'expression de la classe qui est opposée aux gens de métier, et qu'il faut combler la lacune à peu près ainsi : ἴσον τε δεομένην (ὁπλιτῶν ὥσπερ) σκυτέων τε καὶ γεωργῶν. En subordonnant cette proposition à la négation οὐ, on a : *et comme si un État n'avait pas autant besoin de guerriers que de cordonniers et de laboureurs.*

IV, 4. 1291 b 39 (4, 2) et 1292 a 3 (3). Dans tout ce passage, Aristote distingue cinq espèces de démocraties : la première, où tous participent également au pouvoir; la seconde, où l'exercice du pouvoir est soumis à des conditions de cens ; la troisième, où l'on admet au pouvoir tous ceux qui ne sont ni étrangers ni affranchis, et où la loi règne ; la quatrième, où tous sont admis au pouvoir pourvu qu'ils soient citoyens, mais où la loi règne encore; enfin la cinquième, où, tout restant de même, la multitude règne à la place de la loi. On s'est demandé en quoi la première espèce de démocratie se distingue de la quatrième et de la cinquième, puisque, dans ces deux espèces, tous participent également au pou-

voir, seul caractère distinctif de la première espèce. En outre, plus bas, dans un passage exactement parallèle, 6. 1292 b 33 sqq. (5, 3 sqq.), Aristote ne parle plus de cette première espèce de démocratie, et ne traite que des quatre autres, précisément dans le même ordre. Cf. VI, 4. 131 b. 6 (2, 1). Enfin, dans le chapitre V (5, 1-2), il n'examine que quatre espèces d'oligarchies, qui correspondent évidemment aux quatre espèces de démocraties énumérées dans le chapitre VI; il ne parle pas d'une espèce d'oligarchie qui corresponde à la première espèce de démocratie qu'il établit dans le chapitre IV. Il semble qu'on puisse remédier à cette difficulté en transposant après ἓν μὲν οὖν εἶδος δημοκρατίας τοῦτο, 1291 b 39, les mots qui se lisent après ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας, 1292 a 3, à savoir: τὸ πᾶσι μετεῖναι τῶν ἀρχῶν, ἐὰν μόνον ᾖ πολίτης, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον. On réunirait ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας à τἆλλα μὲν εἶναι ταὐτά, l. 5, et on supprimerait devant ces derniers mots ἕτερον εἶδος δημοκρατίας. Mais cette transposition soulève une autre difficulté; outre que l'ordre dans lequel les quatre démocraties seront rangées ne correspond plus à l'ordre dans lequel Aristote énumère les quatre oligarchies au chapitre V, et les quatre démocraties au chapitre VI, les mots τἆλλα μὲν εἶναι ταὐτά, 1292 a 4 (4, 3), ne peuvent se rapporter grammaticalement qu'à la démocratie, qui exclut du pouvoir ceux dont l'origine

n'est pas irréprochable; et cette restriction est contraire au génie de la démocratie où la multitude règne à la place des lois; voir plus bas, 6. 1293 a 3 (5, 5): μετέχουσι μὲν πάντες τῆς πολιτείας. On reste donc en présence de trois hypothèses entre lesquelles le choix est embarrassant; si l'on ne change rien, il faut admettre une irréflexion d'Aristote, qui a établi d'abord une division défectueuse; si l'on transpose, il faut admettre une négligence de rédaction par suite de laquelle les mots τἆλλα μὲν εἶναι ταὐτά ne se rapporteraient pas à la proposition qui précède immédiatement, ou bien il faudrait supposer qu'il manque, après ταὐτά, quelque chose comme τῇ πρώτῃ δημοκρατίᾳ.

IV, 6. 1292 b 30 (5, 3). Dans une démocratie de laboureurs, la loi gouverne parce qu'ils n'ont pas le temps de passer toutes leurs journées sur la place publique. Τοῖς δὲ ἄλλοις μετέχειν ἔξεστιν, ὅταν κτήσωνται τὸ τίμημα τὸ διωρισμένον ὑπὸ τῶν νόμων (ceux qui sont en dehors du gouvernement y participent quand ils ont acquis le cens fixé par la loi). [Διὸ πᾶσι τοῖς κτωμένοις ἔξεστι μετέχειν.] Ὅλως μὲν γὰρ τὸ μὲν μὴ ἐξεῖναι πᾶσιν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ δὴ ἐξεῖναι σχολάζειν ἀδύνατον μὴ προσόδων οὐσῶν. Bekker et d'autres éditeurs considèrent la proposition mise entre crochets comme une répétition inutile de la précédente, et comme une interpolation. D'ailleurs διό est inexplicable. Je crois qu'il faut transposer cette proposition après οὐσῶν

Le mot διό pourra ainsi s'expliquer. Il restera une certaine diffusion dans l'expression des pensées; mais Aristote ne craint pas de répéter. Voir par exemple III, 4. 1277 a 37 — b 5 (2, 3), II, 7. 1266 b 38 et 1267 a 39 (4, 7. 11), V, 11, 1314 a 15 et 25 (9, 8. 9), VIII, 3. 1338 a 1-4 (2, 5). Je remarquerai en outre que ἐξεῖναι devant σχολάζειν est inutile, et d'ailleurs suspect; car dans tout ce développement il est toujours employé avec μετέχειν exprimé ou sous-entendu.

IV, 6. 1292 b 36-38 (5, 4). Après avoir distingué une première espèce de démocratie, où la participation aux fonctions publiques est établie sur un cens modéré, Aristote en énumère trois autres : ἔστι γὰρ καὶ πᾶσιν ἐξεῖναι τοῖς ἀνυπευθύνοις κατὰ τὸ γένος, μετέχειν μέντοι δυναμένοις σχολάζειν. Διόπερ ἐν τῇ τοιαύτῃ δημοκρατίᾳ οἱ νόμοι ἄρχουσι, διὰ τὸ μὴ εἶναι πρόσοδον. Τρίτον δ' εἶδος τὸ πᾶσιν ἐξεῖναι, ὅσοι ἂν ἐλεύθεροι ὦσι, μετέχειν τῆς πολιτείας, μὴ μέντοι μετέχειν διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν, ὥστ' ἀναγκαῖον καὶ ἐν ταύτῃ ἄρχειν τὸν νόμον. Il est évident que μετέχειν μέντοι δυναμένοις σχολάζειν est gâté ; et Stahr, qui conserve le texte, est obligé de traduire comme si μέντοι était transposé après δυναμένοις. Je crois que le parallélisme exact de la seconde et de la troisième espèce de démocratie conduit sûrement au rétablissement du texte. Ces deux espèces de démocratie sont identiques, sauf en un point : c'est que l'une n'admet aux fonctions publiques que ceux qui sont nés en mariage légitime de

parents citoyens, tandis que l'autre admet tous les hommes libres. Cette dernière espèce de démocratie exclut ceux qui ne peuvent pas exercer les fonctions publiques *pour la cause indiquée ci-dessus*. Quelle est cette cause? C'est qu'ils n'ont pas de loisir, faute de revenu. On voit par là que, dans la phrase où il s'agit de la démocratie parallèle, il faut lire : ἔστι γὰρ καὶ πᾶσιν ἐξεῖναι τοῖς ἀνυπευθύνοις κατὰ τὸ γένος μετέχειν, (μὴ) μέντοι μετέχειν (μὴ) δυναμένοις σχολάζειν διὰ τὸ μὴ εἶναι πρόσοδον. Διόπερ ἐν τῇ τοιαύτῃ δημοκρατίᾳ οἱ νόμοι ἄρχουσι. Τρίτον δ' εἶδος κ. τ. λ. Non-seulement la symétrie des idées exige qu'on transpose διὰ — πρόσοδον, mais encore il n'offre pas un sens satisfaisant là où il est placé. En quoi le défaut de revenus favorise-t-il le règne des lois? Si Aristote avait voulu dire que les lois règnent parce que les pauvres ne sont pas indemnisés sur les revenus de l'État, d'abord il aurait mis διὰ τὸ μὴ ὑπάρχειν προσόδων εὐπορίας comme plus bas, ensuite il aurait reproduit cette condition essentielle à propos de la troisième espèce de démocratie.

IV, 7. 1293 b 8. 10. 11 (5, 10-11). Οὐ μὴν ἀλλ' εἰσί τινες αἱ πρός τε τὰς ὀλιγαρχουμένας ἔχουσι διαφοράς, καὶ καλοῦνται ἀριστοκρατίαι, καὶ πρὸς τὴν καλουμένην πολιτείαν, ὅπου γε μὴ μόνον πλουτίνδην ἀλλὰ καὶ ἀριστίνδην αἱροῦνται τὰς ἀρχάς. Αὕτη ἡ πολιτεία διαφέρει τε ἀμφοῖν καὶ ἀριστοκρατικὴ καλεῖται. Καὶ γὰρ ἐν ταῖς μὴ ποιουμέναις κοινὴν ἐπιμέλειαν ἀρετῆς εἰσὶν ὅμως τινὲς οἱ εὐδοκιμοῦντες καὶ δοκοῦντες εἶναι ἐπιεικεῖς Ce passage

donne lieu à trois observations : 1° les mots καὶ καλοῦνται ἀριστοκρατίαι sont évidemment hors de leur place et doivent être transposés après πολιτείαν ; 2° il manque après πλουτίνδην une détermination. En effet, Aristote dit plus bas, 8. 1294 a 10 (6, 4), en parlant de la base de chaque gouvernement : ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία. Un État où le pouvoir serait donné à la richesse et à la vertu peut être comparé à une oligarchie pure, mais non à une démocratie tempérée. Il faut donc ajouter après πλουτίνδην quelque chose comme ἢ δημοτικῶς ; ce qu'Aristote dit immédiatement après, l. 14 sqq. (11) de Carthage et de Lacédémone confirme cette addition ; 3° avec la ponctuation adoptée généralement, la proposition αὕτη ἡ πολιτεία — καλεῖται est une véritable tautologie qui reproduit exactement la proposition οὐ μὴν ἀλλ' εἰσί τινες κ. τ. λ. De plus, l'idée exprimée dans la proposition καὶ γὰρ — ἐπιεικεῖς se rapporte directement à ἀριστίνδην αἱροῦνται τὰς ἀρχάς. On choisit certains magistrats d'après la vertu, parce qu'il y a des gens qui ont une réputation de vertu même dans les États où la vertu n'est pas le but des institutions. La tautologie disparaîtra, et la liaison des idées sera rétablie, si l'on change la ponctuation et qu'on substitue γὰρ à γε : . . . . . πολιτείαν. Ὅπου γὰρ — τὰς ἀρχάς, αὕτη ἡ πολιτεία — καλεῖται. Καὶ γὰρ κ. τ. λ.

IV, 8. 1293 b 26 (6, 1). Λοιπὸν δ' ἐστὶν ἡμῖν περί

τε τῆς νομιζομένης πολιτείας εἰπεῖν καὶ περὶ τυραννίδος· ἐτάξαμεν δ' οὕτως οὐκ οὖσαν οὔτε ταύτην παρέκβασιν οὔτε τὰς ἄρτι ῥηθείσας ἀριστοκρατίας, ὅτι τὸ μὲν ἀληθὲς πᾶσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας, ἔπειτα καταριθμοῦνται μετὰ τούτων, εἰσί τ' αὐτῶν αὗται παρεκβάσεις, ὥσπερ ἐν τοῖς κατ' ἀρχὴν εἴπομεν. Je crois que toutes les difficultés que présente ce texte sont levées, si, après μετὰ τούτων, l'on intercale ἡ δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία. On a ainsi : Si nous avons placé ici (avec les mauvais gouvernements) la république (πολιτεία) quoiqu'elle ne soit pas une déviation non plus que les aristocraties dont nous venons de parler, c'est que d'abord tous les gouvernements sont en réalité des déviations de la constitution idéale, et qu'ensuite on a coutume de compter avec la république et l'aristocratie, la démocratie et l'oligarchie qui en sont des déviations, comme nous l'avons dit plus haut. Le renvoi par lequel termine Aristote ne peut s'appliquer qu'à III, 7. 1279 b 4 (5, 4), et IV, 2. 1289 a 26 (2, 1). La comparaison de ces passages me paraît justifier la conjecture que je propose. Nickes (*de Aristotelis Politicorum libris*, p. 111) me paraît avoir raison dans ses observations contre Spengel, qui semble d'ailleurs avoir lu aussi ἡ δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία, sans en avertir et en les opposant uniquement à la république. D'autre part, je ne puis croire avec Nickes que αὐτῶν désigne la constitution idéale.

IV, 8. 1294 a 1 (6, 3). Δοκεῖ δ' εἶναι τῶν ἀδυνάτων τὸ μὴ εὐνομεῖσθαι τὴν ἀριστοκρατουμένην πόλιν, ἀλλὰ πονηροκρατουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν μὴ εὐνομουμένην. La correspondance entre les idées semble indiquer que la transposition de la négation τὸ εὐνομεῖσθαι τὴν μὴ ἀριστοκρατουμένην est le moyen le plus simple de lever les difficultés que ce passage a offertes aux éditeurs.

IV, 8. 1294 a 15. 16 (6, 4). Aristote considère la république tempérée comme un mélange d'oligarchie et de démocratie; l'oligarchie confère le pouvoir d'après la richesse, la démocratie d'après l'*ingénuité*, l'aristocratie d'après le mérite. Ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος καλεῖται· μόνον γὰρ ἡ μίξις στοχάζεται τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων πλούτου καὶ ἐλευθερίας· σχεδὸν γὰρ παρὰ τοῖς πλείστοις οἱ εὔποροι τῶν καλῶν κἀγαθῶν δοκοῦσι κατέχειν χώραν. Schneider fait observer avec raison que la première proposition est mutilée et incomplète; je crois qu'il faut quelque chose comme : ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι ταῖς ἀριστοκρατεῖσθαι δοκούσαις τὸ τῆς πολιτείας εἶδος πολιτικὸν ὑπάρχει εἰ καὶ μὴ καλεῖται. *Dans la plupart des États qui passent pour aristocratiques la forme du gouvernement est en réalité celle de la république tempérée, quoiqu'elle n'en ait pas le nom; car le mélange n'est opéré qu'entre la richesse et l'ingénuité.* Cf. V, 7. 1307 a 11 (6, 3). Je ferai remarquer que les mots τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων font dou-

ble emploi avec πλούτου καὶ ἐλευθερίας. Il faut supprimer l'un ou l'autre. Il y a là une de ces répétitions de formules voisines qui sont si fréquentes dans les manuscrits de la Politique.

IV, 9. 1294 b 37 (7, 6). La république tempérée (πολιτεία) doit σώζεσθαι δι' αὑτῆς καὶ μὴ ἔξωθεν, καὶ δι' αὑτῆς μὴ τῷ πλείους ἔξωθεν εἶναι τοὺς βουλομένους (εἴη γὰρ ἂν καὶ πονηρᾷ πολιτείᾳ τοῦθ' ὑπάρχον) ἀλλὰ τῷ μηδ' ἂν βούλεσθαι πολιτείαν ἑτέραν μηθὲν τῶν τῆς πόλεως μορίων ὅλως. L'ἔξωθεν qui est après πλείους est une naïveté. Dès que l'on dit que la république doit se maintenir par elle-même, il est inutile d'expliquer qu'on n'entend pas par là que ce sera les étrangers qui la maintiendront. Ensuite, pourquoi πλείους ? Est-ce qu'un seul État puissant, comme Sparte et Athènes, ne suffisait pas pour maintenir une forme de gouvernement dans un autre État ? Il est évident que ἔξωθεν doit être retranché comme répétition inintelligente et inintelligible du précédent. Alors on a un sens très-naturel : La république doit se maintenir par elle-même et non par un appui étranger, et, quand je dis par elle-même, je n'entends pas que son maintien soit voulu par une simple majorité (c'est ce qui peut arriver même à un mauvais gouvernement, à la démocratie par exemple) ; mais il faut que toutes les classes de la population soient unanimes à ne pas vouloir d'un autre gouvernement.

IV, 10. 1295 a 11 (8, 2). Τυραννίδος δ' εἴδη δύο

μὲν διείλομεν ἐν οἷς περὶ βασιλείας ἐπεσκοποῦμεν, διὰ τὸ τὴν δύναμιν ἐπαλλάττειν πως αὐτῶν καὶ πρὸς τὴν βασιλείαν, διὰ τὸ κατὰ νόμον εἶναι ἀμφοτέρας ταύτας τὰς ἀρχάς· ἔν τε γὰρ τῶν βαρβάρων τισὶν αἱροῦνται αὐτοκράτορας μονάρχους, καὶ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν ἐγίγνοντό τινες μόναρχοι τὸν τρόπον τοῦτον, οὓς ἐκάλουν αἰσυμνήτας. Ἔχουσι δέ τινας πρὸς ἀλλήλας αὗται διαφοράς. Ἦσαν δὲ διὰ μὲν τὸ κατὰ νόμον βασιλικαὶ καὶ διὰ τὸ μοναρχεῖν ἑκόντων, τυραννικαὶ δὲ διὰ τὸ δεσποτικῶς ἄρχειν κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην. D'après la suite des idées, les deux monarchies despotiques, mais légales, dont parle Aristote, seraient la monarchie élective de quelques peuples barbares, et l'*æsymnétie* également élective des anciens Grecs. Mais la chose paraît inadmissible quand on la considère en elle-même, et surtout quand on se reporte au passage auquel renvoie Aristote lui-même, III, 14. 1285 a 15 sqq. (9, 3 sqq.). 1° Il est impossible de découvrir la moindre différence entre cette monarchie barbare et l'*æsymnétie* grecque ; elles sont toutes deux des monarchies despotiques, toutes deux des monarchies légales, toutes deux des monarchies électives. Aristote ne peut pas dire de ces deux monarchies qu'il y a entre elles certaines différences. 2° Mais ce qui est plus grave encore, c'est que dans le passage auquel renvoie Aristote, il parle beaucoup d'une monarchie despotique et légale qui prévaut chez les barbares, qu'il appelle même la monarchie barbare par excel-

lence ; c'est la monarchie despotique et légale héréditaire, monarchie qui est *voisine de la tyrannie*, ἔχουσι δ' αὗται τὴν δύναμιν πᾶσαι παραπλησίαν τυραννικῇ, εἰσὶ δ' ὅμως κατὰ νόμον καὶ πατρικαί, III, 14. 1285 a 18 (9, 3). Il est étrange qu'ici Aristote ne dise plus un seul mot de cette monarchie despotique légale héréditaire qui est, suivant lui, voisine de la tyrannie. Pour ces deux raisons, il faut bien admettre une lacune après τὰς ἀρχάς, lacune qui doit être comblée par quelque chose comme : εἰσὶ δ' ἡ μὲν πατρικὴ, ἡ δ' αἱρετή. Alors la proposition ἔν τε γὰρ — αἰσυμνήτας est une digression explicative qui se rapporte au mot αἱρετή, et qui doit être placée entre parenthèses. Ensuite Aristote revient à la monarchie héréditaire et à la monarchie élective pour dire qu'il y a entre elles quelques différences. En outre, il me semble qu'il faut un point en haut après διαφορᾶς ; la proposition suivante est étroitement liée à celle qui la précède.

IV, 11. 1295 a 31 (9, 1-2). Τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν. Καὶ γὰρ ἃς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας, περὶ ὧν νῦν εἴπομεν, τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν

πόλεων, τὰ δὲ γειτνιῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ· διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον. Si on adopte le texte tel qu'il est, il faut un point d'interrogation après μεταστῆσαι, quoique Bekker n'en ait mis ni dans sa première ni dans sa dernière édition, quoique Stahr n'en ait mis non plus ni dans son texte, ni même dans sa traduction. Mais il est probable qu'il y a, comme l'a vu Conring, une lacune après μεταστῆσαι. D'abord, il est contraire à l'usage d'Aristote de commencer un sujet par une interrogation directe aussi longue. Ensuite, la proposition suivante ne se lie pas à celle qui la précède. Quelle liaison peut-il y avoir entre ces deux propositions : *Quel est le meilleur gouvernement relativement aux conditions où sont placés la plupart des hommes? Et, en effet, les différentes espèces d'aristocratie sont ou en dehors de ces conditions ou voisines de la république.* Enfin ἀμφοῖν ne peut désigner l'aristocratie et la république ; car il distingue expressément plusieurs espèces d'aristocratie, et il ne se servirait pas d'un terme qui signifie qu'on ne parle que de deux objets. Cette dernière proposition ne peut donc avoir d'autre sens que : *Il faut donc parler du meilleur gouvernement relatif et de la république comme d'un seul et même gouvernement.* Mais cette proposition a besoin d'être préparée. Je crois donc qu'il y a une lacune après μεταστῆσαι, et qu'il y avait une proposition d'où dépendait l'interrogation par laquelle commence Aristote, et une autre proposition où la république

et le meilleur gouvernement relatif étaient identifiés. D'ailleurs, il est étrange que dans tout ce chapitre Aristote ne dise nulle part expressément que la *république* est le meilleur gouvernement relatif; il faut avoir recours au livre II, 6. 1265 b 29 (3, 9) pour trouver un texte formel. C'est pourtant une chose assez importante, et qui n'était pas tellement évidente qu'Aristote dût la laisser à deviner à l'intelligence du lecteur.

IV, 11. 1295 a 37-39 (9, 2). Εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον, τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. Τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας· ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως. Le dernier membre de phrase τὸν μέσον—μεσότητος offre une double difficulté : 1° τῆς ἑκάστοις—μεσότητος ne peut pas se construire avec ce qui précède, et il pourrait se construire, qu'on aurait une évidente tautologie : *la vie moyenne consiste à garder le milieu en chaque chose.* D'ailleurs, l'idée de *vie moyenne* n'est pas claire. Je pense qu'il faut supprimer μέσον et transposer à sa place βέλτιστον ; on a ainsi : *la vie la plus heureuse consiste à garder le milieu en toutes choses.* C'est la conclusion directe des deux propositions précédentes; 2° mais si cette conclusion est l'apodose d'εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς — ἀρετήν, il est étrange que les prémisses de ce rai-

sonnement fassent partie de l'éthique, et que la conclusion n'en soit pas. La vieille traduction porte : medietatis *autem* contingentis. Le traducteur a évidemment lu τῆς δὲ ἑκάστοις. En adoptant cette leçon, en transposant, en mettant une virgule devant τοὺς δὲ αὐτοὺς, et en substituant dans ces mots δὴ à δὲ, on a : εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ — τὴν ἀρετήν, τῆς δὲ ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος τὸν βέλτιστον ἀναγκαῖον βίον εἶναι, τοὺς δὴ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι κ. τ. λ. On a ainsi un raisonnement dont les prémisses appartiennent à l'éthique, et la conclusion à la politique. — On construit généralement les derniers mots καὶ πόλεως — πολιτείας, comme traduit Lambin : *civitatis et reipublicæ administrationis virtutem et vitium*. Mais cette construction est non-seulement forcée, mais encore contraire à la pensée d'Aristote ; de même qu'en morale il distingue les idées d'ἀρετή et de βίος, de même en politique il distingue les idées de πόλεως ἀρετή et de πολιτεία qui est synonyme de βίος πόλεως.

IV, 11. 1295 b 27 (9, 6). Βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις· ὥστ' ἀναγκαῖον ἄριστα πολιτεύεσθαι ταύτην τὴν πόλιν ἐστὶν ἐξ ὧν φάμεν φύσει τὴν σύστασιν εἶναι τῆς πόλεως. Quelques éditeurs ont senti que le démonstratif ταύτην devait avoir un conséquent. Il est indiqué par la proposition parallèle qu'on trouve un peu plus bas, l. 36 (8) : Καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ

πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον. En conséquence, je crois qu'il faut admettre une lacune devant ἐξ ὧν, et suppléer quelque chose comme : ἐν ᾗ πλεῖστοί εἰσιν. Peut-être ἐστιν doit-il être supprimé, comme il l'est dans la vieille traduction ; car Aristote emploie généralement ἀναγκαῖον sans le verbe substantif, ce qui est d'ailleurs conforme à l'usage des auteurs.

IV, 14. 1298 a 21 (11, 4). Ἄλλος δὲ τρόπος τὸ πάντας ἀθρόους, συνιέναι δὲ μόνον πρός τε τὰς ἀρχαιρεσίας αἱρησομένους καὶ πρὸς τὰς νομοθεσίας καὶ περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ πρὸς εὐθύνας. Le mot αἱρησομένους est une véritable tautologie après celui qui précède. D'autre part, la construction συνιέναι περὶ πολέμου est insolite. Je pense que αἱρησομένους est le mot βουλευσομένους, qui se lisait après πολέμου ou εἰρήνης, et qui, une fois transposé, a été changé par les copistes. Cf. IV, 14. 1298 a 25 (11, 4.)

IV, 14. 1298 b 13 (11, 8). Συμφέρει δὲ δημοκρατίᾳ — πρὸς τὸ βουλεύεσθαι βέλτιον τὸ αὐτὸ ποιεῖν ὅπερ ἐπὶ τῶν δικαστηρίων ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις (τάττουσι γὰρ ζημίαν τούτοις οὓς βούλονται δικάζειν, ἵνα δικάζωσιν, οἱ δὲ δημοτικοὶ μισθὸν τοῖς ἀπόροις), τοῦτο δὲ καὶ περὶ τὰς ἐκκλησίας ποιεῖν. Le dernier membre de phrase τοῦτο δὲ— ποιεῖν, se construit mal avec ce qui précède. Je crois que la construction sera plus régulière, si l'on met un point en haut après ὀλιγαρχίαις, un point en haut après ἀπόροις, et que τοῦτο δὲ — ποιεῖν forme une

proposition indépendante régie par συμφέρει sous-entendu comme plus bas ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἢ προαιρεῖσθαι (l. 26). Ensuite οἱ δὲ δημοτικοὶ μισθόν offre une difficulté. Ces mots expriment une idée essentielle. Aristote conseille d'établir une peine pour les riches qui s'absenteront, et en même temps une paye pour les pauvres qui seront présents ; cependant, il a dit qu'on devrait imiter ce qui se pratique pour les tribunaux *dans les oligarchies ;* il n'a pas parlé des démocraties ; ainsi les mots οἱ δὲ — μισθὸν ne sont pas préparés. Mais ce n'est pas tout : on ne comprend pas qu'il ne parle que des tribunaux ; ces pratiques de l'oligarchie et de la démocratie s'appliquaient également aux assemblées délibérantes, comme on le voit plus haut. Il y a là négligence de rédaction.

IV, 14. 1298 b 29 (11, 9). Ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἢ προαιρεῖσθαί τινας ἐκ τοῦ πλήθους, ἢ κατασκευάσαντας ἀρχεῖον οἷον ἐν ἐνίαις πολιτείαις ἐστὶν οὓς καλοῦσι προβούλους καὶ νομοφύλακας, καὶ περὶ τούτων χρηματίζειν περὶ ὧν ἂν οὗτοι προβουλεύσωσιν. Schneider a conjecturé κατασκευάσαι. Je crois, avec Coraï, qu'on peut conserver le participe aoriste en supprimant καί, qui a pu être introduit par la dernière syllabe de νομοφύλακας.

IV, 15. 1299 b 6 (12, 5). Δέονται δ' ἐνίοτε τῶν αὐτῶν ἀρχῶν καὶ νόμων αἱ μικραὶ ταῖς μεγάλαις· πλὴν αἱ μὲν δέονται πολλάκις τῶν αὐτῶν, ταῖς δ' ἐν πολλῷ χρόνῳ τοῦτο συμβαίνει. Il ne semble pas qu'on puisse conserver τῶν αὐτῶν après πολλάκις, puisque les grands

États sont considérés à part des petits. Je crois qu'il faut supprimer τῶν et lire αὐτῶν, comme a traduit F. Thurot. Voici comment j'interprète le passage : Il y a des affaires qui réclament l'intervention des lois et des magistrats (ce qu'Aristote exprime par δεῖσθαι ἀρχῶν καὶ νόμων) ; comme ces affaires reviennent souvent pour les grands États, rarement pour les petits, on peut en confier un grand nombre à un seul magistrat dans un petit État, parce qu'il n'a à s'en occuper qu'à de longs intervalles.

IV, 15. 1299 b 14. 15 (12, 6). Après avoir exposé d'après quels principes il faut juger ποίας ἁρμόττει συνάγειν ἀρχὰς εἰς μίαν ἀρχήν, Aristote passe à d'autres questions : ἁρμόττει δὲ καὶ τοῦτο μὴ λεληθέναι, ποῖα δεῖ κατὰ τόπον ἀρχεῖα πολλῶν ἐπιμελεῖσθαι καὶ ποίων πανταχοῦ μίαν ἀρχὴν εἶναι κυρίαν, οἷον εὐκοσμίας πότερον ἐν ἀγορᾷ μὲν ἀγορανόμον, ἄλλον δὲ κατ' ἄλλον τόπον, ἢ πανταχοῦ τὸν αὐτόν. Stahr a raison de conserver ἁρμόττει contre Schneider, Coraï et Göttling ; mais le parallélisme des propositions et l'exemple cité par Aristote exigent qu'on substitue ποίων — πολλὰ à ποῖα — πολλῶν. Il ne s'agit plus de savoir si plusieurs services publics seront confiés à une seule magistrature ; la question a été traitée plus haut. Le sens indique qu'il s'agit de savoir si *un* service public sera confié à *plusieurs* magistratures locales ou à une *seule* magistrature centrale. Μίαν ἀρχὴν ne peut avoir pour corrélatif qu'ἀρχεῖα πολλά.

IV, 15. 1299 b 28 (12, 7). Καὶ κατὰ τὰς πολιτείας δέ, πότερον διαφέρει καθ' ἑκάστην καὶ τὸ τῶν ἀρχῶν γένος ἢ οὐθέν, οἷον ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἀριστοκρατίᾳ καὶ μοναρχίᾳ πότερον αἱ αὐταὶ μέν εἰσιν ἀρχαὶ κύριαι—, ἢ τυγχάνουσι μέν τινες οὖσαι καὶ κατ' αὐτὰς τὰς διαφορὰς τῶν ἀρχῶν, ἔστι δ' ὅπου κ. τ. λ. Il est probable qu'il faut lire κατ' αὐτὰς τὰς (πολιτείας) διαφοραί. On peut, avec quelques éditeurs, considérer τὰς comme répétant par erreur la dernière syllabe de αὐτάς. Cependant, en général, pour le texte de la Politique, la supposition d'une lacune est ce qu'il y a de plus probable.

IV, 15. 1300 a 24 (12, 11). Καὶ ἢ ἐξ ἁπάντων ἢ ὡς ἀνὰ μέρος —, ἢ ἀεὶ ἐξ ἁπάντων. Dans ἢ ἐξ ἁπάντων, ἢ est évidemment fautif. La correction εἰ qui se trouve déjà dans le manuscrit de Paris 2023, et qui est adoptée par Coraï, Göttling, Stahr, me paraît contraire à l'usage d'Aristote. Il faut supprimer ἢ purement et simplement, si l'on compare καὶ κληρωτοί IV, 14. 1298 b 9 (11, 7), καὶ δι' αὐτῆς IV, 9. 1294 b 36 (7, 6) et tous les passages où Aristote reprend une idée pour y introduire une distinction.

IV, 15. 1300 a 26 (12, 11). Quand tous les citoyens choisissent les magistrats parmi tous les citoyens, ils peuvent les prendre successivement dans chaque division de l'État, οἷον κατὰ φυλὰς καὶ δήμους καὶ φρατρίας, ἕως ἂν διέλθῃ διὰ πάντων τῶν πολιτῶν. Bekker a substitué πολιτῶν à πολιτικῶν qui se trouve dans tous les

manuscrits. La leçon des manuscrits peut se défendre si on entend par là : *ceux qui sont aptes à exercer les fonctions de citoyen.* Je crois que c'est ainsi qu'il faut entendre ce mot dans IV, 14. 1298 b 24 (11, 9), κἂν ὑπερβάλλωσι πολὺ κατὰ τὸ πλῆθος οἱ δημοτικοὶ τῶν πολιτικῶν, *si parmi ceux qui jouissent de leurs droits de citoyens les pauvres sont beaucoup plus nombreux que les riches.* Δημοτικοί est ainsi opposé à εὔποροι dans V, 4. 1303 b 36 (3, 2). Le mot πολιτικός semble encore avoir le même sens dans IV, 4. 1291 b 1 (3, 14) : ἀναγκαῖον καὶ μετέχοντας εἶναί τινας ἀρετῆς τῶν πολιτικῶν.

IV, 15. 1300 a 33 (12, 12). Τούτων δ' αἱ μὲν δύο καταστάσεις δημοτικαί, τὸ πάντας ἐκ πάντων αἱρέσει ἢ κλήρῳ γίνεσθαι ἢ ἀμφοῖν — · τὸ δὲ μὴ πάντας ἅμα μὲν καθιστάναι, ἐξ ἁπάντων δ' ἢ ἐκ τινῶν κ. τ. λ. Il faut supprimer γίνεσθαι, et substituer ou sous-entendre καθιστάναι, ou bien lire ὑπὸ πάντων ἐκ πάντων — γίνεσθαι, en sous-entendant τὴν κατάστασιν. Il est évident, d'après la proposition suivante, que πάντας ne se rapporte pas aux magistrats, mais à ceux qui les nomment, comme l'a traduit F. Thurot, plutôt d'après le sens que d'après les mots. Dans tout ce chapitre, les mots πάντες τινές, πάντας τινάς, se rapportent à ceux qui nomment les magistrats ; ἐκ τινῶν désigne ceux qui sont aptes à être nommés; ἀρχαί, et non ἄρχοντες, désigne les magistrats ; *nommer*, soit à l'élection, soit au sort, est toujours exprimé par καθιστάναι. Qu'on voie plus haut, 1300 a 12 (12, 10) : ἔστι δὲ τῶν τριῶν

τούτων ἓν μὲν τίνες οἱ καθιστάντες τὰς ἀρχάς, δεύτερον δ' ἐκ τίνων, λοιπὸν δὲ τίνα τρόπον. Si Aristote avait voulu dire que tous les magistrats sont pris dans le corps entier des citoyens, il aurait dit πάσας ἐκ πάντων καθίστασθαι, et non πάντας ἐκ πάντων γίνεσθαι.

IV, 15. 1300 a 38 (12, 12-13). Καὶ τὸ τινὰς ἐκ πάντων τὰς μὲν αἱρέσει καθιστάναι τὰς δὲ κλήρῳ ἢ ἀμφοῖν, τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέσει, ὀλιγαρχικόν· ὀλιγαρχικώτερον δὲ καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν. Τὸ δὲ τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν πολιτικὸν ἀριστοκρατικῶς, ἢ τὰς μὲν αἱρέσει τὰς δὲ κλήρῳ. Toute cette partie du texte fourmille de fautes. On a déjà remarqué que ἢ ἀμφοῖν est la répétition de ce qu'il vient de dire, et que la composition du corps électoral n'est pas indiquée dans le passage où il est question du mélange de république et d'aristocratie ; mais il est une autre faute qui, je crois, n'a pas été aperçue. Est-il vraisemblable qu'Aristote puisse parler ici du système électoral propre à l'oligarchie, lorsqu'il doit y revenir plus bas? Sans compter que la proposition ne devrait pas commencer par καὶ τὸ, mais par τὸ δὲ. Si la leçon ὀλιγαρχικόν est exacte, voici dans quel ordre il traite des différents systèmes électoraux : Démocratie, république, oligarchie, république aristocratique, oligarchie, aristocratie. Cet ordre est peu régulier. Mais ce n'est pas tout. Peut-on regarder comme oligarchique une combinaison où quelques électeurs choisissent ou tirent au sort les magistratures entre

tous, même sans condition de cens? Le caractère essentiel de l'oligarchie, comme Aristote le dit plus bas, c'est qu'un corps privilégié d'électeurs prend les magistrats dans un corps privilégié d'éligibles (τὸ τινὰς ἐκ τινῶν). Les restrictions peuvent être plus ou moins sévères; mais il y en a toujours dans l'oligarchie. Enfin la vieille traduction ne rend pas ὀλιγαρχικόν. Je crois qu'il faut lire ainsi le passage : Καὶ τὸ τινὰς ἐκ πάντων τὰς μὲν αἱρέσει καθιστάναι τὰς δὲ κλήρῳ πολιτικὸν ἀριστοκρατικῶς· καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν, τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέσει, πολιτικόν, ὀλιγαρχικώτερον δέ. La combinaison τινὰς ἐκ πάντων n'est pas républicaine ni démocratique, parce que le corps électoral est privilégié; elle n'est pas oligarchique, parce que les éligibles ne sont pas soumis à des restrictions. Elle est donc aristocratique. D'ailleurs elle est républicaine, parce que le choix est combiné avec le sort. Cf. IV, 14. 1298 b 8 (11, 7). L'emploi exclusif du choix est le caractère essentiel de l'élection aristocratique; je ne m'appuierai pas sur ce qu'Aristote dit un peu plus bas, parce qu'on peut contester l'intégrité du texte. Mais il suffit de comparer, IV, 8. 1294 a 10 (6, 4). 9, 1294 b 10-12 (7, 3). et surtout II, 11. 1273 a 18 (8, 4) : Τὸ δ' ἀμίσθους καὶ μὴ κληρωτὰς ἀριστοκρατικὸν θετέον. II, 12. 1273 b 40 (9, 2) : Τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἱρετὰς ἀριστοκρατικόν, pour se convaincre que toutes les magistratures doivent être au choix dans les

aristocraties; et je crois que Brandis (*Aristoteles*, p. 1633) a raison de suspecter ἢ κληρωτοὶ dans IV, 14. 1298 b 7 (11, 7). Enfin la combinaison où un corps privilégié d'électeurs choisit certains magistrats dans un corps privilégié d'éligibles a un caractère plutôt oligarchique (ὀλιγαρχικώτερον).

IV, 15. 1300 b 3. 4 (12, 13). Τὸ δὲ τινὰς ἐκ τινῶν ὀλιγαρχικόν, καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν κλήρῳ, [μὴ γενόμενον δ' ὁμοίως], καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν ἀμφοῖν, τὸ δὲ τινὰς ἐξ ἁπάντων. Τὸ δὲ ἐκ τινῶν αἱρέσει πάντας ἀριστοκρατικόν. Il est probable que μὴ γενόμενον δ' ὁμοίως a été intercalé pour combler une lacune et qu'il y avait καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν αἱρέσει. On a vu depuis longtemps que τὸ δὲ τινὰς ἐκ ἁπάντων devait être réuni à la proposition suivante ; il suffit d'écrire τὸ δὲ τινὰς ἐξ ἁπάντων καὶ τὸ ἐκ τινῶν αἱρέσει κ. τ. λ. La vieille traduction latine donne : τὸ δὲ τινὰς ἐξ ἁπάντων οὐκ ὀλιγαρχικόν. Cette proposition offre un sens satisfaisant; mais il serait singulier que la combinaison où quelques-uns choisissent parmi tous ne fût pas attribuée directement à l'aristocratie. Ce qui est remarquable, c'est que depuis Victorius tous les éditeurs, excepté Bekker, aient adopté cette leçon de la vieille traduction, en même temps qu'ils conservaient plus haut la proposition τὸ τινὰς ἐκ πάντων... ὀλιγαρχικόν, qui est en contradiction flagrante et directe avec τὸ δὲ τινὰς ἐξ ἁπάντων οὐκ ὀλιγαρχικόν. Il suffit de lire les différentes traductions, même celle de Stahr, pour se convaincre

de l'incompatibilité des deux leçons. Je ne sais s'il ne faut pas transposer le passage où il est question de la république aristocratique après celui où il est question de l'aristocratie. Il est plus naturel qu'il ne parle du mélange des deux gouvernements qu'après avoir traité de l'un et de l'autre, cf. IV, 8. 1293 b 32 (6, 2); et dans le chapitre XIV, où il traite du pouvoir délibératif, il passe en revue les gouvernements dans l'ordre suivant : Démocratie tempérée et excessive, oligarchie, aristocratie, république aristocratique et république.

V, 1. 1301 b 5. 6 (1, 4). Ἀρχαὶ μὲν οὖν ὡς εἰπεῖν αὗται καὶ πηγαὶ τῶν στάσεών εἰσιν, ὅθεν στασιάζουσιν. Διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίγνονται διχῶς. Les mots ὡς εἰπεῖν doivent peut-être se trouver après πηγαί, qui est une expression figurée; ἀρχαί est une expression ordinaire, qui n'a pas besoin d'être adoucie et excusée. Je ne saisis pas le lien de la proposition Διὸ—διχῶς avec ce qui précède. Je ne vois pas dans les causes de sédition énumérées par Aristote les motifs pour lesquels les révolutions s'opéreraient dans les deux sens qu'il indique. Je soupçonne une lacune après στασιάζουσιν. D'ailleurs, la particule μὲν n'a pas d'apodose, et elle en a toujours dans les formules de transition.

V, 1. 1302 a 5 (1, 8). Τὸ δὲ ἁπλῶς πάντῃ καθ' ἑκατέραν τετάχθαι τὴν ἰσότητα (l'égalité arithmétique ou l'égalité proportionnelle, géométrique) φαῦλον. Φανε-

ρὸν δ' ἐκ τοῦ συμβαίνοντος· οὐδεμία γὰρ μόνιμος ἐκ τῶν τοιούτων πολιτειῶν. La préposition ἐκ est insolite dans l'expression du simple génitif partitif. Je crois qu'il faut lire πολιτεία au lieu de πολιτειῶν. *Aucun gouvernement composé de pareils éléments* (c'est-à-dire de gens qui sont arithmétiquement ou géométriquement égaux sous tous les rapports) *ne peut durer.*

V, 3. 1303 a 20 (2, 9). Μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ἄνευ στάσεως — δι' ὀλιγωρίαν, ὅταν ἐάσωσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς κυρίας παριέναι τοὺς μὴ τῆς πολιτείας φίλους, ὥσπερ ἐν Ὠρεῷ κατελύθη ἡ ὀλιγαρχία τῶν ἀρχόντων γενομένου Ἡρακλεοδώρου, ὃς ἐξ ὀλιγαρχίας πολιτείαν καὶ δημοκρατίαν κατεσκεύασεν. Il est clair qu'Héracléodore n'a pu établir en même temps deux gouvernements différents, la république tempérée et la démocratie. L'Arétin n'a pas traduit πολιτείαν καί; Schneider est d'avis d'omettre ces mots, et Coraï les efface. Outre que les interpolations sont fort rares dans la *Politique* d'Aristote, et qu'une interpolation comme celle-ci n'est pas motivée, il n'est pas vraisemblable qu'Héracléodore ait changé *insensiblement* une oligarchie en démocratie, sans passer par l'intermédiaire de la πολιτεία, mélange d'oligarchie et de démocratie. Je suis disposé, là comme ailleurs, à chercher l'altération du texte dans une lacune que je place après πολιτείαν καὶ et que je remplis par ἐκ πολιτείας.

V, 5. 1305 a 30 (4, 6). Ὅπου γὰρ αἱρεταὶ μὲν αἱ ἀρχαί, μὴ ἀπὸ τιμημάτων δέ, αἱρεῖται δὲ ὁ δῆμος, δημα-

γωγοῦντες οἱ σπουδαρχιῶντες εἰς τοῦτο καθιστᾶσιν ὡς κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων. On construit et on ne peut construire μὴ ἀπὸ τιμημάτων δὲ qu'avec αἱρεταί; et il faut entendre que l'éligibilité n'est pas soumise à des conditions de cens; mais ce ne peut être la pensée d'Aristote. Est-ce que les éligibles même soumis à des conditions de cens ne chercheront pas à flatter le peuple? Aristote lui-même dit plus bas, 6. 1305 b 30 (5, 5), que la démagogie peut se produire, ἐν ὅσαις ὀλιγαρχίαις οὐχ οὗτοι αἱροῦνται τὰς ἀρχὰς ἐξ ὧν οἱ ἄρχοντές εἰσιν, ἀλλ' αἱ μὲν ἀρχαὶ ἐκ τιμημάτων μεγάλων εἰσὶν ἢ ἑταιριῶν, αἱροῦνται δ' οἱ ὁπλῖται ἢ ὁ δῆμος. D'ailleurs, dans la proposition suivante, Aristote ne propose pas comme remède de soumettre les éligibles à des conditions de cens, mais de faire voter le peuple par tribus et non en masse. Or cette combinaison s'applique IV, 14. 1298 a 12 (11, 3) 15. 1300 a 24 (12, 11) aux démocraties où les citoyens exercent tous sans restriction leurs droits. De plus, quand Aristote dit que le peuple deviendra maître des lois, il entend parler de cette démocratie extrême où les droits politiques ne sont soumis à aucune restriction. Voir plus haut, IV, 6. 1292 b 41 sqq. (5, 5). En transposant μὴ ἀπὸ τιμημάτων δέ après αἱρεῖται δὲ ὁ δῆμος, on lève la difficulté : là où les magistratures sont données à l'élection, mais où l'élection est faite par le peuple entier, sans condition de cens.

V, 6. 1306 b 12 (5, 11). Πολλάκις γὰρ τὸ ταχθὲν πρῶτον τίμημα πρὸς τοὺς παρόντας καιρούς, ὥστε μετέχειν ἐν μὲν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ὀλίγους ἐν δὲ τῇ πολιτείᾳ τοὺς μέσους, εὐετηρίας γιγνομένης δι' εἰρήνην ἢ δι' ἄλλην τιν' εὐτυχίαν συμβαίνει πολλαπλασίου γίγνεσθαι τιμήματος ἀξίας τὰς αὐτὰς κτήσεις, ὥστε πάντας πάντων μετέχειν. Coraï a très-bien senti que τὸ — τίμημα ne peut se construire avec συμβαίνει; il propose d'intercaler après συμβαίνει les mots πολλαπλασιοῦσθαι διὰ τὸ πολλαπλασίου κ. τ. λ. Mais, quand la richesse publique augmente, le cens n'est pas multiplié; il diminue. Il faudrait suppléer ἔλαττον γίγνεσθαι διὰ τὸ πολλαπλασίου κ. τ. λ.

V, 7. 1307 a 31 (6, 6). Aristote parle des révolutions de Thurium, où la république tempérée fut changée en une oligarchie de plus en plus exclusive, que le peuple détruisit. Διὰ μὲν γὰρ τὸ ἀπὸ πλείονος τιμήματος εἶναι τὰς ἀρχὰς εἰς ἔλαττον μετέβη καὶ εἰς ἀρχεῖα πλείω, διὰ δὲ τὸ τὴν χώραν ὅλην τοὺς γνωρίμους συγκτήσασθαι παρὰ τὸν νόμον· ἡ γὰρ πολιτεία ὀλιγαρχικώτερα ἦν, ὥστε ἐδύνατο πλεονεκτεῖν· ὁ δὲ δῆμος γυμνασθεὶς ἐν τῷ πολέμῳ τῶν φρουρῶν ἐγένετο κρείττων, ἕως ἀφεῖσαν τῆς χώρας ὅσοι πλείω ἦσαν ἔχοντες. Schneider me paraît avoir raison de trouver ce texte vicieux et mutilé. La proposition ἡ γὰρ — πλεονεκτεῖν doit être mise entre parenthèses, comme l'a fait Stahr; mais ὁ δὲ δῆμος ne peut être l'apodose de διὰ δὲ — νόμον, même en supprimant δὲ; car les idées ne se suivent pas : *comme les riches s'étaient approprié tout le territoire, le peuple*

devint le plus fort. Il y avait sans doute après πλεονεκτεῖν une proposition qui est perdue et qui faisait suite à διὰ δὲ — νόμον.

V, 8. 1308 a 37 (7, 6). Aristote traite des moyens de prévenir les révolutions qui peuvent survenir dans l'oligarchie et la république par suite du cens, ὅταν συμβαίνῃ τοῦτο μενόντων μὲν τῶν αὐτῶν τιμημάτων εὐπορίας δὲ νομίσματος γιγνομένης. Il semble, d'après cette proposition, qu'il n'ait prévu que le cas où le cens deviendrait trop bas par suite des progrès de la richesse publique. Mais, dans les remèdes qu'il propose, il indique l'abaissement du cens, dans le cas où il deviendrait trop élevé, sans doute par suite de l'appauvrissement général. Le sens exige donc qu'on ajoute après νομίσματος, ἢ ἀπορίας, à moins qu'Aristote n'ait rédigé négligemment, ce qui est possible.

V, 9. 1309 b 21-31 (7, 17-18). Καθάπερ n'a pas d'autre apodose logique que συμβαίνει δὴ τοῦτο καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας. Il suffit, pour le marquer, de mettre une virgule après ἐναντίων, et une autre virgule après μορίων. Quant à l'apodose, Schneider et Coraï y suppriment ἄλλας. Göttling le conserve en l'opposant *au meilleur gouvernement, à l'aristocratie.* Mais rien ne peut indiquer cette opposition. On pourrait lire : περὶ τἆλλα καὶ τὰς πολιτείας.

V, 10. 1310 b 9 (8, 2). Je ne comprends pas qu'Aristote dise que la royauté a été instituée par les nobles pour les protéger contre le peuple, lors-

qu'un peu plus bas il dérive l'établissement de la royauté de services rendus à la nation entière, et représente le monarque comme protégeant également les nobles et le peuple. Rien n'indique pourtant que le texte soit fautif. C'est peut-être une distraction d'Aristote.

V, 10. 1311 b 37 (8, 14). On conspire contre les rois par crainte de leur vengeance, ἓν γάρ τι τοῦτο τῶν αἰτίων ἦν, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς πολιτείας καὶ τὰς μοναρχίας. Aristote a dit plus haut, 2. 1302 b 21 (2, 5), que la crainte du châtiment était une cause de révolution dans les républiques. L'imparfait ἦν s'applique vraisemblablement à cette observation faite antérieurement; il ne convient pas à ce qu'il dit de la monarchie, puisqu'il en traite présentement, et que l'observation a un caractère général qui doit être exprimé par le présent. Je crois qu'il faut transposer ἦν après ὥσπερ. Coraï a eu raison de transposer le καὶ qui suit ὥσπερ après ἓν γάρ τι; il ne convient pas pour le premier membre de la comparaison. Il faut ajouter περὶ devant τὰς μοναρχίας; car les deux membres de la comparaison ne peuvent dépendre du même verbe. La vieille traduction porte : *unum enim aliquid erat hoc causarum sicut et monarchias.*

V, 10. 1312 b 16 (8, 19). Il faut ajouter ἐπὶ devant Διονύσιον δὲ Δίων στρατεύσας. Cf. 1312 a 35 (17), ἐστράτευσεν ἐπὶ Διονύσιον. La vieille traduction porte : *dyonisium autem dyon aggressus.*

V, 11. 1313 b 19 (9, 4). ... Καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους, τυραννικόν, ὅπως μήτε φυλακὴ τρέφηται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὦσιν ἐπιβουλεύειν. Παράδειγμα δὲ τούτου αἵ τε πυραμίδες... On a trouvé déjà μήτε φυλακή embarrassant; on a corrigé ἥ τε φυλακή. Mais le sens ne me paraît pas plus satisfaisant. Un tyran n'appauvrit pas ses sujets *pour* entretenir une garde, mais *en* entretenant une garde. D'ailleurs les exemples cités par Aristote s'appliquent tous à des *constructions*, et non à l'entretien d'une garde. Je crois qu'on peut trouver le mot à substituer à φυλακή dans le passage qui se trouve plus bas, 1314 a 23 (8). Aristote réduit les moyens de maintenir la tyrannie à trois : abaisser les courages, semer la défiance, τρίτον δ' ἀδυναμία τῶν πραγμάτων· οὐθεὶς γὰρ ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀδυνάτοις, ὥστε οὐδὲ τυραννίδα καταλύειν μὴ δυναμεως ὑπαρχούσης. Je crois donc qu'il faut substituer δύναμις à φυλακή, en l'entendant de la puissance, de l'importance, des ressources que donne la richesse.

V, 12. 1316 b 24 (10, 6). On a fait remarquer avec raison que les mots οὗ αἰτίαν τὴν ἀγὰν ἐλευθερίαν εἶναί φασιν sont une allusion au passage de la République de Platon (VIII, 564 A), et que Platon y parle de la démocratie, non de l'oligarchie dont Aristote traite ici. Il me paraît vraisemblable que, comme l'a supposé Schneider, après avoir réfuté ce que Platon disait des causes des révolutions dans l'oligarchie,

Aristote faisait une objection à ce qui est dit dans la République de la cause des révolutions dans la démocratie ; il ne pensait sans doute pas que l'excès de liberté fût l'unique cause des révolutions dans les démocraties. La proposition οὐ — φασιν paraît être un débris de cette réfutation qui ne nous a pas été conservée.

VI, 2. 1317 b 6 (1, 6). Après avoir fait remarquer que, pour la démocratie, le droit est dans l'égalité arithmétique et non dans l'égalité géométrique, Aristote ajoute : τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι καὶ τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστ' ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γάρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν. La dernière proposition κύριον δὲ — δόξαν indique qu'il faut lire : καὶ τοῦτ' εἶναι τέλος, et traduire : *si c'est là le droit, il en résulte que la multitude et la volonté de la majorité prévalent, et que le but du gouvernement et le droit consistent à ce que la multitude et la volonté de la majorité prévalent.* Le texte vulgaire présente une idée toute différente et contraire à la pensée d'Aristote : *il en résulte que la multitude est maîtresse et que la volonté de la majorité est le but et la justice.* La vieille traduction porte : *hoc esse finem.* On peut conclure de là que le texte est altéré VI, 3. 1318 a 19 (1, 11) : φασὶ γὰρ οἱ δημοτικοὶ τοῦτο δίκαιον ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς

πλείοσιν. Il faut substituer à δίκαιον l'expression δεῖν εἶναι κύριον, qui d'ailleurs se trouve un peu plus bas, l. 29 (13) employé dans le même ordre d'idées.

VI, 4. 1318 b 12 (2, 1). Aristote dit qu'un peuple laboureur ou pasteur est celui qui se prête le mieux à l'établissement de la meilleure démocratie. Διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχολος, ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν· διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν τἀναγκαῖα πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ἥδιον τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου ἂν μὴ ᾖ λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. Quoique les propositions semblent former une antithèse marquée par μέν et δέ, elles expriment pourtant absolument la même chose: c'est que la population n'est pas assez riche pour avoir du loisir et s'occuper uniquement des affaires publiques. Ensuite, Aristote ne peut pas dire que cette population n'a pas le nécessaire, quand il dit ailleurs qu'elle a une fortune médiocre IV, 6. 1292 b 25 (5, 3). On trouve dans ce dernier passage (l. 26) : πολιτεύονται κατὰ νόμους· ἔχουσι γὰρ ἐργαζόμενοι ζῆν, οὐ δύνανται δὲ σχολάζειν, ὥστε τὸν νόμον ἐπιστήσαντες ἐκκλησιάζουσι τὰς ἀναγκαίας ἐκκλησίας. Je conclus de là que dans le texte que nous discutons, il faut supprimer μὴ devant ἔχειν, καὶ devant τῶν ἀλλοτρίων, substituer διατρίβοντες à διατρίβουσι, et transposer l'une à la place de l'autre les deux propositions τὸ μὴ — ἐκκλησιάζειν et τὸ — ἐπιθυμοῦσιν; on a ainsi : Comme leur travail leur procure le nécessaire,

ils ne convoitent pas le bien d'autrui, c'est-à-dire le bien des riches. D'autre part, comme ils n'ont pas beaucoup de fortune, ils n'ont pas de loisir, et il en résulte que leurs assemblées ne sont pas fréquentes; le travail est plus agréable que l'exercice des droits de citoyen et le pouvoir, là où les magistratures ne rapportent pas grand'chose. La vieille traduction porte : *delectabilius est ipsis laborare.*

VI, 4. 1318 b 35 (2, 3). Dans une démocratie, il est avantageux que tous les citoyens prennent part à l'élection des magistrats, à l'examen de leurs comptes et à l'administration de la justice, tandis que l'éligibilité sera soumise à des conditions de cens et de capacité. Ἀνάγκη δὲ πολιτευομένους οὕτω πολιτεύεσθαι καλῶς (αἵ τε γὰρ ἀρχαὶ ἀεὶ διὰ τῶν βελτίστων ἔσονται τοῦ δήμου βουλομένου καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν οὐ φθονοῦντος) καὶ τοῖς ἐπιεικέσι καὶ γνωρίμοις ἀρκοῦσαν εἶναι ταύτην τὴν τάξιν. La particule τε n'a pas d'apodose; si l'on examine la suite des idées, indépendamment de la construction grammaticale, on verra que cette apodose ne peut être cherchée que dans la proposition καὶ τοῖς ἐπιεικέσι — τάξιν. Pourquoi le gouvernement marchera-t-il bien, dans les conditions indiquées? C'est parce que le peuple sera content, et que les gens d'élite seront satisfaits; ces deux idées sont donc étroitement liées et subordonnées à la première proposition. Faut-il voir, dans la rédaction actuelle du texte, une négligence d'Aristote? Les

lacunes sont si fréquentes dans la Politique, que le plus probable me paraît être d'intercaler συμβήσεται ou quelque chose de semblable entre καί et τοῖς ἐπιεικέσι καὶ γνωρίμοις. Il faut, par suite, retrancher la parenthèse et mettre un point en haut après καλῶς. La vieille traduction porte : *principatus enim semper per meliores erunt populo consulente.*

VI, 5. 1320 a 26 (3, 3). Dans les démocraties, où l'État n'a pas de revenus, il faut que les assemblées soient rares, et que les tribunaux ne siégent que peu de jours. Τοῦτο γὰρ φέρει μὲν καὶ πρὸς τὸ μὴ φοβεῖσθαι τοὺς πλουσίους τὰς δαπάνας, ἐὰν οἱ μὲν εὔποροι μὴ λαμβάνωσι δικαστικόν, οἱ δ' ἄποροι. On ne peut tirer des derniers mots un sens satisfaisant. Les riches craindront-ils moins les dépenses, si les pauvres seuls reçoivent l'indemnité de juges? Giphanius avait raison de suspecter le texte ; mais il n'y a rien à retrancher. Il y a après ἄποροι une lacune et il faut supposer quelque chose comme ὄλιγον. Les riches ne craindront pas les dépenses, si les gens aisés ne reçoivent pas d'indemnité, et si l'indemnité des pauvres n'est pas considérable, conséquence nécessaire d'assemblées peu nombreuses et d'une session judiciaire courte.

VI, 6. 1320 b 35 (4, 2)... Τὰ μὲν σώματα εὖ διακείμενα πρὸς ὑγίειαν καὶ πλοῖα τὰ πρὸς ναυτιλίαν καλῶς ἔχοντα τοῖς πλωτῆρσιν ἐπιδέχεται πλείους ἁμαρτίας ὥστε μὴ φθείρεσθαι δι' αὐτάς, τὰ δὲ νοσερῶς ἔχοντα τῶν σωμά-

των καὶ τὰ τῶν πλοίων ἐκλελυμένα καὶ πλωτήρων τετυχηκότα φαύλων οὐδὲ τὰς μικρὰς δύναται φέρειν ἁμαρτίας... Le sens et la comparaison des deux membres indique qu'il faut intercaler καὶ entre ἔχοντα et τοῖς πλωτῆρσιν.

VI, 8. 1321 b 38 (5, 4). Ἐνιαχοῦ μὲν οὖν μερίζουσι καὶ ταύτην εἰς πλείους, ἔστι δὲ μία κυρία τούτων πάντων. Il faut lire ἔστι δ' (οὖ).

VI, 8. 1322 a 12 (5, 6). Aristote traite des moyens d'éviter l'odieux qui s'attache aux magistratures chargées d'exécuter les condamnations. Il indique d'abord qu'on peut diviser cette fonction entre différents citoyens de différents tribunaux. Ἔτι δ' ἔνια πράττεσθαι καὶ τὰς ἀρχὰς τάς τε ἄλλας καὶ τὰς τῶν νέων μᾶλλον τὰς νέας, καὶ τὰς τῶν ἐνεστώτων ἑτέρας καταδικασάσης ἑτέραν εἶναι τὴν πραττομένην, οἷον ἀστυνόμους τὰς παρὰ τῶν ἀγορανόμων, τὰς δὲ παρὰ τούτων ἑτέρους. Il est à remarquer que les mots ἑτέρας — ἑτέρους forment un sens complet et parfaitement clair; je crois qu'il faut les séparer de ce qui précède. Ici le texte est très-gâté. Je pense toutefois qu'en substituant τοὺς νέους à τὰς νέας on peut tirer un sens de ce membre de phrase : Les magistratures qui commandent à la jeunesse exécuteront les condamnations à l'égard des jeunes gens. Aristote conseille ailleurs, VII, 9. 1329 a 13 sqq. (8, 4), d'organiser la jeunesse à part et militairement. Je ne sais ce qu'il y a dans le mot ἐνεστώτων.

VI, 8. 1322 b 13-15 (5, 10). Après avoir énuméré différentes espèces de magistratures, Aristote ajoute : παρὰ πάσας δὲ ταύτας τὰς ἀρχὰς ἡ μάλιστα κυρία πάντων ἐστίν· ἡ γὰρ αὐτὴ πολλάκις ἔχει τὸ τέλος καὶ τὴν εἰσφοράν, ἢ προκάθηται τοῦ πλήθους, ὅπου κύριός ἐστιν ὁ δῆμος· δεῖ γὰρ εἶναι τὸ συνάγον τὸ κύριον τῆς πολιτείας. Καλεῖται δὲ ἔνθα μὲν πρόβουλοι διὰ τὸ προβουλεύειν, ὅπου δὲ πλῆθός ἐστι, βουλὴ μᾶλλον. Les objections de Schneider me paraissent être de toute justesse. La proposition δεῖ γὰρ κ. τ. λ. ne se rapporte pas du tout à celle qui la précède, et en outre il est singulier qu'Aristote parle deux fois de la démocratie et ne dise pas un seul mot de l'oligarchie. Je crois que de προκάθηται dépendait un autre membre de phrase où il était question de l'oligarchie, et qui ne nous a pas été conservé. En outre, il me semble que toute la proposition ἡ γὰρ — δῆμος est l'explication des mots ἡ μάλιστα κυρία, et doit être considérée comme une sorte de parenthèse, tandis que la proposition δεῖ γὰρ — πολιτείας se rapporte uniquement à παρὰ πάσας δὲ τὰς ἀρχάς ἐστι. Voici, à ce qu'il me semble, la suite des idées : Outre toutes les magistratures précédentes, il y en a encore une autre, car il faut des magistrats qui rassemblent le souverain ; et cette magistrature est la plus puissante de toutes, car le commencement et la fin des affaires sont entre ses mains, soit dans la démocratie, soit dans l'oligarchie. La vieille traduction porte : *finem et eforiam.*

VII, 2. 1324 b 36 (2, 9). Aristote trouve que la plupart des hommes ont tort de penser qu'il ne faut pratiquer la justice qu'entre citoyens d'un même État et ne pas s'en inquiéter à l'égard des autres. Ἄτοπον δὲ εἰ μὴ φύσει τὸ μὲν δεσπόζον ἐστὶ τὸ δὲ οὐ δεσπόζον, ὥστε εἰπερ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν. Stahr me semble avoir eu raison de substituer δεσποστόν à δεσπόζον. En outre, je ne sais s'il ne faut pas supprimer μή. Aristote, ce me semble, veut dire ici non pas qu'il est absurde qu'il n'y ait pas par nature certains êtres faits pour être esclaves, mais qu'il est absurde de ne tenir aucun compte de la justice à l'égard des autres, s'il y a des êtres nés pour être esclaves et d'autres qui sont nés pour être libres; ainsi les idées me paraissent mieux liées, et la construction d'ἄτοπον δέ me paraît conforme à l'usage de la langue et d'Aristote.

VII, 3. 1325 b 7 (3, 4). Τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ μέρει· τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον. Il faut ἐν τῷ ἐν μέρει, ou τοῖς γὰρ ὁμοίοις καλὸν καὶ δίκαιον τὸ ἐν μέρει; car, dans tout le passage, ces adjectifs sont employés attributivement. Ἐν τῷ μέρει signifie *chacun pour sa part*, et s'appliquerait plutôt à un rapport d'inégalité; c'est l'alternative du pouvoir et de l'obéissance qui convient à des égaux, et c'est ce qu'exprime ἐν μέρει Cf. IV, 12. 1297 a 4 (10, 4) et VI, 2. 1317 b 2-4 (1, 6).

VII, 4. 1326 a 12 (4, 3) : δεῖ δὲ μᾶλλον μὴ εἰς τὸ

πλῆθος εἰς δὲ δύναμιν ἀποβλέπειν. La particule δέ, opposée à μή, ne me paraît pas conforme à l'usage ; il faudrait ἀλλά. La vieille traduction porte d'ailleurs : *sed ad potentiam.*

VII, 9. 1329 a 14 (8, 4). Les fonctions militaires et les fonctions civiles, réclamant des aptitudes différentes, ne peuvent être confiées aux mêmes personnes ; d'autre part, comme ceux qui ont la force en main ne se résigneraient pas à une obéissance perpétuelle, il faudrait confier ces deux espèces de fonctions aux mêmes mains : οἱ γὰρ τῶν ὅπλων κύριοι καὶ μένειν ἢ μὴ μένειν κύριοι τὴν πολιτείαν. Λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέροις ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταύτην, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν. Οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμῆσθαι συμφέρει καὶ δίκαιον εἶναι· ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν. Bekker indique que les mots ἐστίν, εἶναι, doivent changer de place l'un avec l'autre, et Stahr substitue une virgule au point devant οὐκοῦν. Ces changements doivent être approuvés ; mais il reste encore une faute dans ce passage. Le démonstratif ταύτην n'offre pas de sens satisfaisant. Ici τὴν πολιτείαν désigne le gouvernement en général, considéré dans l'ensemble des fonctions publiques. C'est ce qu'exprime l'article seul et sans démonstratif. Il faut donc supprimer ταύτην ou peut-être le transposer après ἀμφοῖν ; alors il désignera les mots τὴν πολιτείαν exprimés plus

haut. La vieille traduction porte : *justum esse videtur*.

VII, 13. 1332 b 2 (12, 6). On devient homme de bien par le naturel, l'habitude, la raison. Il faut d'abord être né homme, et avec certaines dispositions du corps et de l'âme. Ἔνιά τε οὐθὲν ὄφελος φῦναι· τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ· ἔνια γάρ ἐστι διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον. Conring me semble avoir raison de supposer qu'il manque après ἐθῶν un verbe répondant à ἐπαμφοτερίζοντα; on pourrait aussi supprimer διὰ τῶν ἐθῶν; mais en tous cas ces mots ne peuvent se rapporter à ἐπαμφοτερίζοντα. En effet, ce participe signifie *équivoque, incertain, susceptible des deux directions opposées*, comme l'indiquent l'étymologie et son emploi dans VIII, 2. 1337 b 23 (2, 2). Ce n'est pas par suite de l'habitude, qui au contraire détermine la direction, que certaines dispositions sont équivoques entre le bien et le mal ; c'est évidemment par la nature seule qu'elles ont ce caractère. En outre, ἔνια δὲ (*quedam autem* dans la vieille traduction) me paraît préférable à ἔνιά τε.

VII, 14. 1332 b 30 (13, 2). Aristote remarque qu'il n'y a jamais entre les membres d'un État une inégalité naturelle assez grande et assez évidente pour que le pouvoir puisse être toujours exercé par les mêmes hommes. Il conclut ainsi : Φανερὸν ὅτι διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ

κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. Τό τε γὰρ ἴσον ταὐτὸν τοῖς ὁμοίοις, καὶ χαλεπὸν μένειν τὴν πολιτείαν τὴν συνεστηκυῖαν παρὰ τὸ δίκαιον. Μετὰ γὰρ τῶν ἀρχομένων ὑπάρχουσι νεωτερίζειν βουλόμενοι πάντες οἱ κατὰ τὴν χώραν. Si l'on compare les passages parallèles qui se trouvent II, 2. 1261 a 30 sqq. (1, 5-6) et VII, 3. 1325 b 7 sqq. (3, 4), on verra qu'il n'est pas besoin de transposer κατὰ μέρος après ἄρχεσθαι ni de le construire avec κοινωνεῖν, comme le propose Schneider. L'égalité consiste précisément dans l'alternative du pouvoir et de l'obéissance, et τοῦ — ἄρχεσθαι est synonyme ici de τοῦ ἴσου. Mais il faut lire : τό τε γὰρ ἴσον (τῷ δικαίῳ) ταὐτὸν τοῖς ὁμοίοις. En effet, le raisonnement d'Aristote a pour conclusion ἀναγκαῖον — ἄρχεσθαι, et pour prémisses τό τε γὰρ, κ. τ. λ. Si on le met en forme, on a : La justice est nécessaire au maintien d'un gouvernement ; or, pour un État composé d'égaux, l'égalité (par la participation alternative au pouvoir) est la justice ; donc, pour un État composé d'égaux, l'égalité (par, etc.) est nécessaire au maintien du gouvernement. L'idée de *justice* est donc le moyen terme du syllogisme ; elle doit donc être exprimée deux fois. M. Dübner, dans l'édition Didot, semble avoir lu ainsi, car il traduit : *æquum (et jus) idem est similibus*. Quant à la dernière proposition : μετὰ γὰρ τῶν ἀρχομένων ὑπάρχουσι νεωτερίζειν βουλόμενοι πάντες οἱ κατὰ τὴν χώραν, on n'en peut guère tirer d'autre sens que celui qu'on trouve dans la plupart des traductions :

Les habitants de la campagne sont tous d'accord avec les sujets du gouvernement pour vouloir un changement. J'avoue que ce sens ne me satisfait pas. Que signifie ici cette distinction entre les sujets du gouvernement et les habitants de la campagne? Je crois qu'on obtient un sens plus satisfaisant en lisant, par une simple transposition : πάντες οἱ κατὰ τὴν χώραν νεωτερίζειν βουλόμενοι. Les sujets du gouvernement ont pour alliés tous ceux qui désirent des changements dans le pays. Lambin a sans doute lu quelque chose de semblable; car il traduit : *qui in regione sunt novarum rerum cupidi*. La vieille traduction porte : *omnes volentes insolescere qui per regionem*.

VII, 14. 1333 b 38 (13, 13). Ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ τὸν νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων. Dans l'édition de 1855 Bekker a mis ταῦτα entre deux crochets, et la plupart des éditeurs le suppriment. Si l'on compare ce que dit plus bas Aristote, 15. 1334 a 11 (13, 16), τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, on jugera vraisemblable qu'il faut lire : ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ, τόν (τε) νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων.

VII, 15. 1334 b 4 (13, 20). Aristote développe cette idée que, dans un État heureux et vertueux, les citoyens doivent être capables de vertu pendant la paix aussi bien que pendant la guerre, et même que la vertu est plus nécessaire et plus difficile dans la

paix que dans la guerre. Διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οὐ ταύτῃ διαφέρουσι τῶν ἄλλων, τῷ μὴ νομίζειν ταὐτὰ τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ τῷ γενέσθαι ταῦτα μᾶλλον διά τινος ἀρετῆς. Ἐπεὶ δὲ μείζω τε ἀγαθὰ ταῦτα, καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τὴν τούτων ἢ τὴν τῶν ἀρετῶν, καὶ ὅτι δι' αὐτήν, φανερὸν ἐκ τούτων, πῶς δὲ καὶ διὰ τίνων ἔσται, τοῦτο δὴ θεωρητέον. Τυγχάνομεν δὴ διῃρημένοι πρότερον ὅτι φύσεως καὶ ἔθους καὶ λόγου δεῖ κ. τ. λ. Pour mieux saisir ce qu'il y a de défectueux dans la proposition ἐπεὶ δὲ — θεωρητέον, il faut rapprocher cet autre passage de la Politique, II, 9. 1271 b 6 (6, 22) : Ἐσώζοντο (οἱ Λακεδαιμόνιοι) μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἠσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς. Τούτου δὲ ἁμάρτημα οὐκ ἔλαττον· νομίζουσι μὲν γὰρ γίνεσθαι τἀγαθὰ τὰ περιμάχητα δι' ἀρετῆς μᾶλλον ἢ κακίας· καὶ τοῦτο μὲν καλῶς, ὅτι μέντοι ταῦτα κρείττω τῆς ἀρετῆς ὑπολαμβάνουσιν, οὐ καλῶς. La comparaison de ce texte avec celui du VIIe livre montre qu'il ne faut pas chercher dans ἐπεὶ δέ — ἀρετῶν l'expression de la pensée d'Aristote, comme l'ont fait ceux qui ont essayé de corriger ce passage. Il y a une lacune après ἀρετῶν ; on n'a pas conservé la fin de ce qui concerne les Lacédémoniens, et le commencement de la transition à ce qu'Aristote va dire de l'éducation. D'après le passage du IIe livre, et la suite des idées, je remplirais la lacune à peu près de cette manière, pour le sens

du moins : Ἐπεὶ δὲ μείζω τε ἀγαθὰ ταῦτα, καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τὴν τούτων ἢ τὴν τῶν ἀρετῶν (ὑπολαμβάνουσιν, ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες. Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀρετὴν καὶ σχολάζοντας ἀσκεῖν) καὶ ὅτι δι' αὐτήν, φανερὸν ἐκ τούτων, κ. τ. λ. La comparaison du texte du livre II prouve que Schneider a eu raison de lire γίνεσθαι à la place de γενέσθαι, l. 2.

VII, 15. 1334 b 14 (13, 22). Aristote discute la question de savoir si l'on doit commencer l'éducation par la raison ou par les habitudes. Φανερὸν δὴ τοῦτό γε πρῶτον μέν, καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὡς ἡ γένεσις ἀπ' ἀρχῆς ἐστὶ καὶ τὸ τέλος ἀπό τινος ἀρχῆς ἄλλου τέλους. Ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος. Ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην. On ne peut expliquer ἄλλου τέλους. Je crois qu'on rétablira le sens en écrivant par un très-léger changement : ἀλλ' οὐ τέλους. La fin provient d'un commencement et non d'une fin. La raison et l'intelligence étant la fin de notre nature, on ne peut commencer par elles; elles proviennent d'un commencement qui est la génération et l'habitude, et leur éducation doit être précédée par les soins donnés au corps et par la discipline des appétits. La maxime : *La fin provient d'un commencement et non d'une fin*, ressemble à une tautologie; mais les axiomes les plus généraux ont plus ou moins ce caractère; et Aristote dit lui-même ailleurs V, 8. 1307 b 28 (7, 1) : φθορὰ δὲ σωτηρίᾳ ἐναντίον. Stahr a traduit

ἡ γένεσις ἀπ' ἀρχῆς ἐστί par : *die Geburt von einem Anfange ausgeht;* mais ἀπ' ἀρχῆς est une locution adverbiale qui signifie *tout d'abord*, et qui ne peut être synonyme de ἀπό τινος ἀρχῆς. Il faut traduire : *la génération est ce qui s'offre tout d'abord*, ou comme F. Thurot : *c'est à la génération* (ou plutôt par la génération) *que tout commence.* Quant au principe ici énoncé par Aristote, le texte le plus voisin pour l'expression que j'aie rencontré est dans *Phys. auscult.*, II, 8. 199 b 15 : φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν αὑτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος.

VII, 17. 1336 b 14 (15, 8). Θεωρεῖν λόγους ἀσχήμονας a paru étrange à Schneider; mais l'expression est justifiée et expliquée par οὔτ' ἰάμβων οὔτε κωμῳδίας θεατάς, ligne 20 (9).

VIII, 3. 1338 b 1 (3, 2). Ὁμοίως δὲ καὶ τὴν γραφικὴν (δεῖ παιδεύεσθαι) οὐχ ἵνα ἐν τοῖς ἰδίοις ὠνίοις μὴ διαμαρτάνωσιν, ἀλλ' ὦσιν ἀνεξαπάτητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν, ἢ μᾶλλον ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους. Le sens exige ἀλλὰ au lieu de ἢ devant μᾶλλον, par opposition à οὐχ. D'autre part, ἀλλ' doit être conservé devant ὦσιν par opposition à μή. Aristote a marqué que le second ἀλλὰ était opposé à l'idée principale, en ajoutant μᾶλλον. Quant à l'utilité qu'Aristote attribue ici à la connaissance du dessin, et plus haut, 1338 a 17 (2, 6), δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον, on se l'explique en se rappelant que de

tout temps les arts du dessin ont eu de l'influence sur l'industrie, comme sur l'ébénisterie, la poterie, les objets ciselés.

VIII, 5. 1339 a 26 (4, 4). La musique peut être utile pour trois choses : pour le jeu et la distraction, pour la vertu, en troisième lieu πρὸς διαγωγήν τι συμβάλλεται καὶ φρόνησιν. Le mot διαγωγή signifie un loisir occupé agréablement et noblement à la fois ; cf. plus bas, l. 28 (4) et 1339 b 17 (5, 1). On s'explique que la musique puisse y servir ; mais de quelle utilité peut-elle être à cette vertu qui est propre à la partie rationnelle de l'âme, à la sagesse qu'Aristote désigne sous le nom de φρόνησις? Reiz déclare ne pas le comprendre, et il a raison. La musique, comme Aristote le dit lui-même, ne peut être utile à la vertu, qu'en agissant sur l'ἦθος, sur la partie sensible de l'âme ; elle n'agit pas sur notre raison. Ensuite la sagesse est une vertu, et la première de toutes ; on ne s'expliquerait pas qu'Aristote ait dit d'abord que la musique peut être utile à la vertu, pour dire ensuite qu'elle est utile à la sagesse. Enfin Aristote ne dit plus un seul mot de la sagesse ; il emploie plus bas 1339 b 4 (6) πρὸς εὐημερίαν καὶ διαγωγὴν ἐλευθέριον, ou le mot διαγωγή seul. Je crois en conséquence qu'il faut lire εὐφροσύνην au lieu de φρόνησιν.

VIII, 6. 1341 a 8-9 (6-4). Φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς (τῆς μουσικῆς) μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον πράξεις, μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάναυσον καὶ ἄχρη

στον πρὸς τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις, πρὸς μὲν τὰς χρήσεις ἤδη, πρὸς δὲ τὰς μαθήσεις ὕστερον. Je crois que le moyen le plus simple de remédier à l'altération du texte dans le dernier membre de phrase, c'est d'écrire : πρὸς μὲν τὰς μαθήσεις ἤδη, πρὸς δὲ τὰς χρήσεις ὕστερον, et de construire ces mots comme apposition à ce qui précède : *l'enseignement de la musique ne doit pas rendre le corps impropre aux exercices qui préparent à la guerre et aux fonctions de la vie civile, impropre à les apprendre d'abord et à s'en servir dans la suite.* On retrouve des constructions analogues, précisément avec πρός, dans IV, 3. 1289 b 39 (3, 2), VII, 3. 1325 a 16. 18 (3, 1), VIII, 7, 1341 b 41 (7, 4), passage où il faut lire : πρὸς ἀνάπαυσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἄνεσιν.

VIII, 7. 1342 a 15 (7, 6). Aristote, après avoir rappelé que les mélodies sacrées produisent l'effet qu'il appelle *purgation* sur les natures sujettes à l'émotion religieuse, ajoute : ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις. Quel est le terme de comparaison désigné par les mots ὁμοίως καὶ ? Bernays, dans son Mémoire sur la *purgation* (p. 143), pense que, dans ce qui précède, Aristote, en mentionnant particulièrement ceux qui sont sujets à la

pitié et à la crainte, fait allusion évidemment à la tragédie, et il traduit (p. 140) ὁμοίως δὲ καί par *de la même manière que d'autres moyens de purgation.* Mais dans tout ce qui précède, Aristote ne mentionne pas d'autres moyens de purgation que ceux qui sont empruntés à la musique. Il me paraît probable que dans la proposition relative à la purgation de la terreur et de la pitié, il manque quelques mots où Aristote disait par quels moyens cette purgation est opérée. Cependant on pourrait entendre ὁμοίως δὲ καί des *harmonies*, et alors la dernière phrase signifierait : *de même qu'il y a des harmonies cathartiques il y a des mélodies qui produisent le même effet.* Mais je ne pense pas qu'au point de vue de l'emploi de la musique dans l'éducation, Aristote ait distingué entre ἁρμονία et μέλος. Il emploie tantôt l'une tantôt l'autre de ces deux expressions, comme si elles étaient synonymes, au point de vue où il considère les idées qu'elles expriment, et il les oppose indiféremment à ῥυθμός. Ainsi 5, 1340 a 19 (5, 6) ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν, plus bas ll. 39 sqq. (8), 1340 b 17 (9) ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς, 6, 1341 a 1 (6, 3) ποίων μελῶν καὶ ποίων ῥυθμῶν, 7, 1341 b 19-20 (7, 2) περί τε τὰς ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς, πάσαις ταῖς ἁρμονίαις καὶ πᾶσι τοῖς ῥυθμοῖς. Enfin on lit, 7, 1341 b 33 (7, 4) : διαιροῦσί τινες τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, τὰ μὲν ἠθικὰ (μέλη) τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ' ἐνθουσιαστικὰ τιθέντες, καὶ τῶν ἁρμονιῶν τὴν φύσιν πρὸς ἕκαστα τούτων οἰκείαν ἄλλην πρὸς ἄλλο

μέρος τιθέασι. Il semble donc que si une mélodie est *cathartique*, l'harmonie qui lui convient aura le même caractère. Le mot ἁρμονία est construit au génitif partitif avec μέλος dans 7, 1342 b 5 (7, 9) τῶν δ' ἁρμονιῶν ἐν τοῖς φρυγιστὶ μέλεσι. Il faut conclure de l'emploi de ces expressions que, comme l'a déjà vu Reiz, les considérations relatives au rôle de la musique dans l'éducation ne nous sont parvenues qu'incomplètes. Car, dans le dernier chapitre du VIIIe livre, Aristote ne traite que de l'harmonie et de la mélodie ; il ne dit pas un seul mot du rhythme, quoiqu'il annonce qu'il s'en occupera.

Quant à la question de savoir ce qu'Aristote entend par *purgation*, elle me paraît avoir été résolue par M. Weil (*Compte rendu des séances du congrès des philologues allemands. Bâle,* 1848, pp. 131 sqq.); la solution qu'il a proposée a été adoptée par M. Egger (*Histoire de la critique chez les Grecs,* 1849) et retrouvée indépendamment par M. Bernays (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, 1857). Je n'ai pu me procurer la dissertation publiée sur le même sujet par M. Spengel dans les Mémoires de l'Académie de Bavière, en 1859.

II

DU CHAPITRE IV (2) DU LIVRE III ET DE L'IDÉAL POLITIQUE D'ARISTOTE

Dans le chapitre IV du livre III, Aristote examine la question de savoir si la vertu de l'honnête homme est la même que celle du bon citoyen. La solution qu'il propose n'est pas exempte de difficultés en elle-même ; et, d'autre part, elle n'est pas d'accord avec ce qu'il professe ailleurs ni avec l'ensemble de sa doctrine. On va en juger.

Dans ce chapitre, Aristote établit deux propositions : 1° absolument parlant (ἁπλῶς), la vertu de l'honnête homme est différente de celle du bon citoyen ; 2° à certains égards elle est la même.

Voici sur quels arguments il fonde la première partie de sa thèse : 1° La vertu accomplie, la vertu de l'honnête homme est une ; il n'en est pas de même de celle du bon citoyen ; car elle se rapporte à la conservation du gouvernement sous lequel il vit et auquel il participe ; et, comme il y a plusieurs

espèces de gouvernement, la vertu du bon citoyen ne peut pas être la même dans tous ces différents gouvernements ; 2° on peut argumenter dans le même sens, à un autre point de vue, en discutant le pour et le contre relativement au meilleur gouvernement. Dans le meilleur gouvernement, tous doivent avoir la vertu du bon citoyen ; mais il est impossible que tous les citoyens d'un État soient gens de bien ; donc tous les citoyens de l'État idéal n'auront pas la vertu de l'honnête homme. 3° Un État n'est pas composé d'éléments homogènes. Il y a des hommes et des femmes, des maîtres et des esclaves, et d'autres diversités de condition ; la vertu de tous les citoyens ne peut donc être la même, non plus que dans un chœur celle du coryphée et celle d'un choriste.

Aristote établit la seconde partie de sa thèse de la manière suivante : la vertu de celui qui sait commander est la même que celle de l'homme de bien. Or le bon citoyen doit savoir obéir et commander. Il doit donc avoir la vertu de celui qui sait commander ; et, à cet égard, la vertu du bon citoyen est la même que celle de l'honnête homme. Aristote dit même que l'honnête homme doit unir les vertus de ceux qui obéissent à la vertu propre de celui qui commande, à la sagesse (φρόνησις).

L'argumentation par laquelle Aristote établit la seconde partie de sa thèse est peu satisfaisante. Il pose d'abord en principe que la vertu de celui qui

sait commander est la même que celle de l'homme de bien. Mais la vertu du commandement doit varier suivant les gouvernements; celui qui sait commander dans une démocratie ne doit pas avoir les mêmes vertus que celui qui sait commander dans une oligarchie, comme Aristote le dit lui-même, V, 9. 1309 a 36 (7,14). Or la vertu de l'honnête homme est une. On ne conçoit donc plus qu'Aristote la considère sans restriction comme identique à la vertu d'un bon chef. Mais ce n'est pas tout. Si l'honnête homme doit unir la vertu de celui qui commande aux vertus de celui qui obéit, et si le bon citoyen doit savoir obéir et commander, peut-on conclure que la vertu de l'honnête homme est la même que celle du bon citoyen, seulement à certains égards ? N'est-elle pas la même absolument?

Quant à la première proposition, le second et le troisième argument ne sont pas exempts de difficultés. Pour commencer par le dernier, on ne s'explique pas qu'Aristote, après avoir établi, au commencement du troisième livre, qu'on ne peut donner le nom de citoyen qu'à celui qui exerce les droits politiques, comprenne ici sous ce nom les femmes, les esclaves, et probablement encore les enfants, les métèques, et tous ceux qui ne participent pas au gouvernement. Si on adopte la définition qu'Aristote a donnée lui-même du citoyen, on conclura que la vertu de tous les citoyens d'un État doit être la même.

Le second argument est en contradiction directe avec d'autres textes de la Politique. On lit à la fin du livre III, 18. 1288 a 37 (11, 1) : *Il a été démontré précédemment* (ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγοις) *que la vertu de l'homme est nécessairement la même que celle du citoyen dans le meilleur gouvernement.* Or, avant ce passage, l'argumentation où Aristote pose en principe que tous les citoyens d'un État ne peuvent être gens de bien, est le seul texte où cette question soit discutée ; et la conclusion est diamétralement opposée à celle qu'Aristote dit ici avoir établie antérieurement. Il faut donc admettre une lacune dans le chapitre IV, après πολίτας, 1277 a 5 (3). Après avoir soutenu *dialectiquement* que la vertu de l'honnête homme n'est pas la même que celle du bon citoyen dans l'État idéal, il est probable qu'Aristote établissait le contraire, comme il le soutient ailleurs, non-seulement dans le passage que nous venons de citer, mais encore IV, 7. 1293 b 5 (5, 9) : *Le gouvernement aristocratique est le seul où la vertu de l'honnête homme et celle du bon citoyen soit la même absolument. Dans les autres, la vertu du citoyen est relative à la forme du gouvernement.* Au reste, Aristote ne donne lui-même que comme hypothétique l'argumentation qui est en contradiction avec ses principes : on peut, dit-il, argumenter dans le même sens à un autre point de vue, en discutant le pour et le contre (διαποροῦντας) relativement au meilleur

gouvernement. Le tour de cette proposition indique qu'il n'exprime pas ici sa propre pensée, que l'argument fait partie de ces discussions en sens contraire par lesquelles Aristote a coutume de préluder à la solution des questions qu'il traite.

Si on peut admettre une lacune et lever ainsi la difficulté que nous venons de signaler, comment s'expliquer qu'Aristote abandonne sa propre définition du citoyen, et pose en principe que la vertu du chef est identique à celle de l'honnête homme, après avoir établi que la vertu du citoyen est relative à la forme du gouvernement? Ces vices d'argumentation semblent avoir la même origine que ceux qui se remarquent dans la polémique contre Platon. Je pense qu'il faut reconnaître là l'habitude de la dispute qui porte à rechercher l'abondance des arguments et à se montrer facile sur la qualité. De tout temps, ceux qui disputent sont plus disposés à compter leurs preuves qu'à les peser; et la dispute était assidûment pratiquée au Lycée.

Quant au fond de la pensée d'Aristote, il n'y a pas la moindre incertitude. Dans l'État idéal, la vertu de l'honnête homme est absolument la même que celle du bon citoyen. C'est là, il faut en convenir, une solution très-opposée aux tendances des sociétés modernes où l'on distingue de plus en plus l'homme public de l'homme privé, le domaine de la loi de celui de la conscience. Mais la confusion de la

législation et de la morale est conforme au génie de la société grecque. Sur ce point, Aristote est complétement d'accord avec Platon ; et, en général, malgré la polémique contre *la République* et *les Lois*, les différences entre les doctrines politiques d'Aristote et celles de Platon sont moins nombreuses et moins importantes qu'on ne le croit communément(1). On a souvent opposé la politique idéale et chimérique de Platon au bon sens expérimental et pratique d'Aristote. Mais le parallèle autrefois si répandu entre l'idéalisme de Platon et l'empirisme d'Aristote ne s'applique pas mieux à la politique qu'aux autres parties de la philosophie. En politique comme ailleurs, l'harmonie entre leurs doctrines n'est pas moins remarquable que les dissidences. Le monde sensible est pour Platon l'imperfection, la négation du monde intelligible, comme l'opinion et la sensation sont l'ignorance, la négation de la science. De même en politique, il ne voit pas de salut en dehors de sa république idéale; toutes les autres formes de gouvernement sont absolument mauvaises et ne diffèrent que par le degré. Aristote admet que la pensée immatérielle et impassible est la perfection même; mais en même temps il reconnaît dans le monde sensible une gradation de perfection du rè-

(1) Janet a indiqué quelques-unes des ressemblances entre les doctrines politiques d'Aristote et celles de Platon (*Histoire de la philosophie morale et politique*, I, p. 159, 175). Brandis les a développées *Aristoteles*, pp, 1659 et suiv.)

gne inorganique aux plantes, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, de l'homme aux sphères célestes. Il admet comme Platon qu'il n'y a de science que du général et du nécessaire, et que la science est absolument distincte de la connaissance sensible et de l'opinion; mais, d'autre part, il soutient que la science est impossible sans la connaissance sensible, et que, les hommes étant naturellement aptes à trouver la vérité, leurs opinions doivent être prises en sérieuse considération. Quant à la politique, elle est pour Aristote la même science que la morale. La morale détermine le but que la politique enseigne à atteindre (1). La politique est une science pratique qui enseigne à rendre les hommes vertueux, c'est-à-dire heureux (2). Elle est, au fond, la science de l'éducation par l'État. La Politique de Platon ne repose pas sur un autre principe; aussi, comme Platon, Aristote accorde à la philosophie politique le droit et lui impose le devoir de tracer l'idéal du meilleur gouvernement et de la meilleure société, non pas un idéal chimérique, mais un idéal possible au prix duquel tous les autres gouvernements sont défectueux (3). Jusqu'ici Aristote est complétement d'accord avec Platon; mais voici le

(1) Remarque très-juste de Nickes, *de Aristotelis politicorum libris*, p. 5. Voir Eth. Nic. X, 10.

(2) Arist., *Pol.*, VII, 2. Quant à Platon, voir *le Gorgias*, *le Politique* et *la République*.

(3) Arist., *Pol.*, IV, 8. 1293 b 25 (6, 1).

point où il se sépare de son maître. Comme l'idéal n'est réalisable qu'avec un concours exceptionnel de circonstances favorables, la science politique est incomplète si elle n'indique pas en outre quel est le meilleur gouvernement pour la plupart des hommes dans les circonstances ordinaires ; et, ce qui caractérise le génie d'Aristote, il va jusqu'à examiner les moyens de tirer le meilleur parti des mauvais gouvernements, quand ils sont les seuls possibles (1). Tel est le plan général de la Politique d'Aristote, tel qu'il apparaît, une fois que la véritable disposition des livres est rétablie (2). On voit que sa politique a les mêmes caractères que toute sa philosophie ; partout il reconnaît la légitimité de l'idéal et celle de l'expérience, et il s'efforce de leur faire leur part ; partout il unit la spéculation et la déduction à l'observation et à l'analyse.

L'idéal politique tracé par Aristote dans les VIIe et VIIIe livres ne nous est parvenu que fort incomplet ; mais nous en avons conservé assez pour voir qu'Aristote s'accordait avec Platon sur le but et les prin-

(1) Arist., *Pol.*, IV, 1. Le meilleur gouvernement pour la plupart des hommes dans les circonstances ordinaires est celui où dominent les gens de condition moyenne (IV, 11).

(2) Livre I, de la famille ; II, des meilleurs gouvernements proposés ou existants ; III, définition du *citoyen* et du *gouvernement* en général ; VII et VIII, de l'Etat idéal ; IV, 1-11, de la république tempérée et du meilleur gouvernement relatif ; IV, 12-fin, de l'organisation des pouvoirs ; VI, de l'organisation des gouvernements défectueux ; V, des révolutions.

cipes de la législation, tout en différant sur les détails de l'exécution. Ils admettent tous deux que le bien de l'individu ne diffère pas du bien de l'État, que la politique n'a d'autre but que d'assurer à l'individu les moyens d'atteindre son bien, et que le bien de l'individu n'étant ni dans la puissance ni dans la richesse, mais dans la vertu, le but de la politique n'est pas de rendre l'État riche par le commerce ni puissant par les conquêtes, mais vertueux par la vertu des citoyens (1). De là résulte immédiatement que le citoyen appartient entièrement à l'État. Le caractère essentiel des plus mauvais gouvernements, dit Aristote, c'est de laisser chacun vivre comme il veut (2). La liberté individuelle dans la disposition de la propriété et dans la vie de famille est aussi répréhensible aux yeux d'Aristote qu'à ceux de Platon. Platon admettait, il est vrai, dans sa *République*, la communauté des biens qu'il a abandonnée dans ses *Lois*. Aristote le combat avec vigueur; mais lui-même, dans son État idéal, il établit des restrictions qui nous paraissent incompatibles avec le droit de propriété. Les propriétés ne seront pas communes, mais l'usage en sera commun et amiable (3). Le sol appartiendra à l'État, qui réserve une portion pour les frais du culte et la nourriture

(1) Arist., *Pol.*, VII, 1-3, 14-15 (13). III, 9. 1280 a 31 sqq. (5, 10 sqq.).
(2) Arist., *Pol.*, V, 9. 1310 a 30 (7, 22). VI, 4. 1319 b 27 (2, 12).
(3) *Pol.*, II, 5. 1263 a 25 (2, 5). VII, 10. 1329 b 41 (9, 6).

des citoyens pauvres, et distribue le reste entre les citoyens, de manière que chacun ait une propriété près de la ville, et une autre près de la frontière (1). Aristote repousse la communauté des femmes; mais que fait-il de la vie de famille? Tous les citoyens prendront leurs repas en commun. Les enfants appartiennent absolument à l'État, dès leur naissance et même avant leur naissance : la législation règle l'âge et la saison de la procréation, fixe le chiffre de la population, ordonne l'avortement pour les grossesses qui dépasseraient ce chiffre, et l'exposition pour les enfants estropiés; elle détermine les soins à donner aux nouveau-nés, qu'on devra plonger dans l'eau froide, qu'on pourra laisser crier; les fables qu'on contera aux enfants; à plus forte raison, leurs exercices et leur instruction (2).

La différence est-elle grande entre Platon et Aristote? La ressemblance, disons mieux, l'identité de leurs doctrines politiques n'est pas moins frappante dans la définition qu'ils donnent du souverain bien et dans les conséquences sociales qu'ils en tirent. Comme ils placent tous deux le souverain bien dans la contemplation scientifique, ils sont conduits à regarder la pratique de la vertu comme inséparable du loisir, et, en conséquence, ils admettent l'un et l'au-

(1) *Pol.*, VII, 10. 1330 a 3 sqq. (9, 6-7).
(2) *Pol.*, VII, 16 et 17 (14-15).

tre que l'industrie, le commerce, l'agriculture, en un mot, toutes les professions incompatibles avec le loisir, soient inconciliables avec la pratique de la vertu accomplie (1); ils refusent les droits de citoyen aux agriculteurs, aux commerçants, aux ouvriers. S'ils excluent de la classe des citoyens ceux que leur profession rend incapables de loisir et de vertu, ils n'accordent pas non plus la liberté personnelle aux hommes qui sont incapables de vertu par leur nature. Les Grecs sont seuls capables d'être vertueux, d'être citoyens, et même d'être libres; les barbares sont nés pour être esclaves et pour obéir aux Grecs, comme le corps est fait pour obéir à l'âme. Il est légitime, suivant Aristote, de faire la guerre aux barbares et de leur donner la chasse pour les réduire en esclavage. Platon n'est pas d'un autre avis (2). Enfin, l'État idéal d'Aristote est, comme celui de Platon, une petite cité; l'exécution d'une pareille législation est impossible dans une grande population (3).

Ainsi, au moment où le monde allait appartenir à de grandes monarchies, Aristote plaçait son idéal dans l'établissement d'une petite cité; lorsque les in-

(1) Arist., *Pol.*, VII, 9 (8). Plat., *de Rep.*, IV, 421 A. 431 C. V, 456 D.

(2) *Pol.*, I, 6 (2, 16-20). 8, 1256 b 25 (3, 8). VII, 7 (6). Plat., *de Rep.*, IX, 590 C.-E. (Considérations qui tendent à légitimer l'esclavage, toutes semblables à l'argumentation d'Aristote). V, 471 B (permet de réduire les barbares en esclavage).

(3) *Pol.*, VII, 4. 1326 a 5 et suiv. (4, 3-8).

dividus étaient déjà abandonnés à cette indépendance dans la vie privée qui est inséparable des sociétés populeuses, Aristote appliquait la législation à tous les actes de la vie; pendant qu'Alexandre préparait par ses conquêtes et par sa politique la fusion du monde Grec et du monde Oriental, son maître lui conseillait de gouverner les Grecs en confédérés et les barbares en esclaves (1). Aristote ne soupçonnait pas plus que Platon que l'avenir appartenait aux grands empires, à l'indépendance morale de l'individu, à l'égalité naturelle des hommes. Si la morale de Platon et d'Aristote diffère peu de la nôtre, il y a un abîme entre leur idéal politique et les législations modernes. C'est que les devoirs de l'individu varient peu suivant les lieux et les temps; mais il en est tout autrement de la constitution de la famille et des rapports soit des différentes classes de la société, soit des États et des races. La volonté de l'individu est souveraine dans la pratique de ses devoirs; elle n'a qu'une faible prise sur les institutions sociales. Celui qui est responsable de ses actions est tenu de savoir ce qu'il doit faire; mais l'individu n'est jamais obligé et est bien rarement capable de comprendre comment la société où il vit doit être constituée. Les hommes de génie eux-mêmes qui s'appliquent à ces grandes questions n'idéalisent que leur expérience;

(1) Plutarque, *de Alexandri seu virtute seu fortuna* (I, 6).

leurs spéculations sont l'expression philosophique des préjugés de leur temps et de leur pays. Les institutions lacédémoniennes et crétoises ont évidemment servi de base à l'idéal politique de Platon et d'Aristote; le spectacle du monde Gréco-oriental, avec ses grandes monarchies despotiques et l'abaissement des barrières qui séparaient la Grèce de l'Asie, devait conduire les Stoïciens à séparer définitivement la morale de la législation, et à professer le cosmopolitisme (1). Enfin, de nos jours, la société moderne, élevée par le christianisme, a produit les idées de 1789.

(1) Denis a très-bien développé ce point (Histoire des théories et de idées morales dans l'antiquité, I, pp. 246 et suiv.)

III

DE LA DIALECTIQUE ET DE LA SCIENCE

Après avoir résumé ce que Platon et Aristote entendaient par science et par dialectique, j'examinerai l'influence que ces idées ont eue sur la méthode qu'ils ont suivie et sur la forme de leurs écrits.

§ 1

Un des traits les plus originaux du génie de Platon, c'est que la vivacité de l'imagination et de la sensibilité s'unissait en lui à une passion ardente pour l'abstraction scientifique et l'exactitude sévère dans le raisonnement. Il pensait que la science a pour objet les causes et les essences des choses, les idées, êtres immuables, éternels, purement intelligibles. La science est essentiellement distincte de la connaissance sensible et de l'opinion, qui ne s'attachent qu'à ce qui change et passe. Elle doit donc suivre une autre méthode. Les sophistes, comme

tous ceux qui dissertent superficiellement sur les questions de philosophie, et en particulier sur la morale et sur la politique, s'appuyaient sur l'autorité et sur le témoignage ; ils alléguaient les vers des poëtes célèbres qui passaient aux yeux des Grecs pour des oracles de sagesse ; ils invoquaient l'opinion du commun des hommes. Platon récusait absolument ces deux espèces de témoignages. Ni les poëtes, ni le commun des hommes ne savent ce qu'ils disent, puisqu'ils ne peuvent en rendre raison. D'ailleurs chacun interprète à sa guise les vers des poëtes (1), et l'opinion vulgaire n'est imposante que par le nombre de ceux qui la professent; or le nombre des témoignages ne signifie rien quand il s'agit de la vérité (2), ce sont là des arguments d'orateurs ignorants qui trompent une foule ignorante ; ce ne sont que des vraisemblances ; et comment reconnaître ce qui ressemble à la vérité, si on ne connaît pas la vérité ? Celui qui cherche la vérité, ou en d'autres termes le philosophe, ne s'inquiétera pas de la vraisemblance non plus que le géomètre ; il lui faut des démonstrations convaincantes, et non des discours plausibles (3). Aux yeux de Platon, il n'y a d'autre méthode pour arriver au vrai et pour le communiquer que la dialectique, qui est à la fois

(1) *Protag.*, 347 C sqq.
(2) *Gorg.*, 472 B-C, 474 A.
(3) *Theæt.*, 162 D-E.

l'art d'interroger et de répondre (1), et l'art de définir et de diviser (2). La forme du dialogue est donc inséparable de cette méthode. Si les sophistes sont toujours portés à faire de longs discours, c'est qu'ils ne savent ni interroger ni répondre (3) ; et ils ne savent ni interroger ni répondre, parce qu'ils n'ont aucune idée de la méthode scientifique, parce qu'ils ne tiennent qu'à la vraisemblance et non à la vérité, parce qu'ils prennent des autorités pour des raisons, parce qu'ils ne cherchent qu'à éluder la question et à la faire perdre de vue aux autres. Emploi de l'autorité des poëtes et de l'opinion commune, vraisemblance, défaut de rigueur scientifique, incapacité de questionner et de répondre, longues harangues, tout cela est indissolublement lié dans l'esprit de Platon. Pour démontrer la vérité, il faut s'entretenir seul à seul avec un interlocuteur, et lui énoncer chaque proposition l'une après l'autre en lui demandant un oui ou un non. Il ne faut pas avoir recours aux poëtes, comme ces gens incultes et grossiers qui, faute de savoir converser, appellent dans un repas des joueuses de flûte (4) ; il ne faut pas croire, comme ceux qui parlent devant les tribunaux, que les témoignages d'un grand nombre de

(1) *De Rep.*, VII, 534 D-E; 538 D.-E. *Crat.*, 390 C.
(2) *Phèdre*, 265 D sqq.
(3) *Protag.*, 329 A ; 334 C-D. Cf. *Thext.*, 162 D.
(4) *Protag.*, 347 C sqq.

gens et de gens bien placés décident de la vérité (1). Il faut que les interlocuteurs s'entretiennent directement sans intermédiaire et n'invoquent pas d'autre témoignage que leur témoignage personnel. Platon attache même une telle importance à la forme du dialogue, qu'il va jusqu'à penser que les écrits ne peuvent remplacer la discussion orale. Un livre ne peut pas choisir ses lecteurs, dissiper les malentendus, répondre aux objections; quand il est attaqué, son père n'est pas là pour le défendre (2). Aussi un livre n'est pas une œuvre sérieuse pour un philosophe; ce qui l'intéresse véritablement, ce sera de cultiver une âme apte à la science, d'y déposer des raisonnements scientifiques qui pourront se défendre et se propager (3). La forme du dialogue était d'ailleurs en harmonie avec les seuls procédés de raisonnement que connût Platon. Chose étrange et bien propre à montrer que la philosophie est, comme toute autre science, susceptible de progrès : Platon réclamait des démonstrations géométriques, et ignorait la nature de la démonstration. Il ne se doute pas des lois du syllogisme; il ne connaît pas d'autres procédés que l'induction et la division. Or l'induction ne peut pas aboutir à une conclusion nécessaire; qu'on prenne, par exemple, le raisonnement sui-

(1) *Gorg.*, 472 A-C.
(2) *Phèdre*, 274 C sqq.
(3) *Phèdre*, 276 E.

vant : l'or, l'argent, le fer, etc., sont ductiles ; or, l'or, l'argent, le fer, etc., sont des métaux ; donc les métaux sont ductiles ; si tous les métaux ne sont pas énumérés dans les prémisses, de manière que dans la mineure l'attribut puisse prendre la place du sujet (les métaux sont l'or, l'argent, le fer, etc.), la conclusion ne dérivera pas nécessairement des prémisses. Il en est de même de la division, comme le démontre Aristote ; en partant des propositions suivantes : tout être animé est mortel ou immortel ; or l'homme est un être animé, on ne peut pas conclure nécessairement : donc l'homme est immortel. Si la conséquence de l'induction et de la division ne dérive pas nécessairement des prémisses, il faut qu'elle soit *accordée*, tandis que la conclusion du syllogisme est vraie d'une vérité nécessaire, qu'on l'admette ou non (1). Il faut donc que celui qui emploie l'induction et la division *demande* ce qu'il veut prouver, qu'il le demande, soit à lui-même, soit à l'interlocuteur. L'expression de l'induction et de la division est donc nécessairement un *dialogue* entre un interrogant et un répondant, ou un dialogue de l'âme avec elle-même ; la conséquence du raisonnement a besoin, pour être admise, d'un consentement qui peut être refusé.

Aristote reconnaissait, d'une part, avec Platon,

(1) Aristote, *An. post.*, II, 5. 91 b 15. Cf. *An. pr.*, I, 31.

que la science est essentiellement distincte de l'opinion et de la connaissance sensible en ce qu'elle a pour objet l'essence et la cause des choses, ce qui est général, immuable, éternel, intelligible, en un mot le nécessaire (1); d'autre part, il admettait aussi que la dialectique est de sa nature interrogative, que toute proposition dialectique doit être énoncée de manière à ne comporter d'autre réponse qu'un oui ou un non (2). De ces prémisses qui lui sont communes avec Platon : il tire une conclusion absolument opposée à celle de Platon, c'est que la dialectique est essentiellement distincte de la science.

Le principe de cette divergence est dans la définition qu'Aristote donne de la démonstration. Démontrer est le propre de la science, et consiste à conclure une proposition nécessaire, c'est-à-dire une proposition où l'attribut est de l'essence du sujet, d'autres propositions qui sont nécessaires par elles-mêmes ou conclues de telles propositions (3). La démonstration scientifique ne peut avoir d'autre forme que le syllogisme où la conclusion dérive nécessairement des prémisses (4). Or ni la conclusion

(1) *An. post.*, I, 2-4.

(2) *Top.*, VIII, 2. 154 a 14 et suiv. *An. post.*, I, 11. 77 a 32. *Soph. Elen.*, 11. 172 a 17.

(3) *Top.*, I, 1. 100 a 27.

(4) *An. post.*, I, 2. 71 b 17. Cf. *An. pr.*, I, 31. C'est Aristote qui semble avoir découvert la théorie du syllogisme. Voir l'ingénieuse

ni les prémisses d'un syllogisme composé de propositions nécessaires ne peuvent dépendre de l'adhésion d'un interlocuteur. Il est inutile de demander à un interlocuteur s'il admet ou n'admet pas la conclusion, puisqu'elle dérive nécessairement des prémisses et est vraie indépendamment de toute adhésion. Celui qui démontre ne peut pas non plus s'abandonner à la discrétion d'un interlocuteur pour poser les prémisses (1). Car toute science a un objet déterminé ; chaque démonstration est relative à une propriété nécessaire de cet objet, et, pour l'établir, il faut employer, outre les axiomes communs à toutes les sciences, des propositions propres à l'objet de la science. En géométrie, on démontre les propriétés de l'étendue avec des propriétés de l'étendue ; en arithmétique, on démontre les propriétés des nombres avec d'autres propriétés des nombres. Chaque démonstration devant aboutir à une conclusion déterminée, on ne peut demander à un interlocuteur s'il approuve ou n'approuve pas les prémisses ; car, si le répondant refuse son adhésion, la démonstration devient impossible : une même conclusion ne peut être tirée de deux propositions contradictoires. Ainsi aucune proposition scientifique ne peut être énoncée interrogativement.

dissertation de M. Waddington, *Essais de logique*, p. 81 et suiv. Aristote s'est-il vanté de cette découverte? Voir l'appendice 1.

(1) *An. post.*, I, 11. 77 a 33. *Soph. Elen.*, 11. 172 a 15.

La dialectique, étant de sa nature interrogative, a donc des caractères tout différents de la science. La science démontre avec des propositions qui sont vraies indépendamment de l'adhésion d'autrui, la dialectique raisonne avec les opinions du répondant (1). Les propositions scientifiques sont nécessaires, les propositions dialectiques sont *plausibles* (2), c'est-à-dire expriment une opinion admise soit par tous les hommes ou par la plupart des hommes, soit par tous les sages (poëtes et philosophes), ou par la plupart, ou par les plus illustres d'entre eux. La dialectique n'est pas bornée à l'emploi du syllogisme (3), elle peut se servir aussi de l'induction (4); car il suffit au dialecticien que la proposition employée soit considérée comme plausible. La dialectique ne raisonne pas comme la science, pour arriver à une conclusion déterminée relativement à un objet, mais pour mettre le répondant en contradiction avec

(1) *Soph. Elen.*, 2. 161 b 1. Cf. *Top.*, VIII, 11. 157 a 24 et suiv., texte discuté à l'Appendice 2.

(2) Ἔνδοξοι. En latin *probabiles*. Le mot français *probable* ne me semble pas traduire exactement le grec ἔνδοξος, parce qu'il n'emporte pas nécessairement l'idée d'opinion. Le ἔνδοξον d'Aristote n'est qu'une portion de notre *probabilité*, comme on le voit par sa définition, *Top.* I, 1. 100 b 21. Il ne s'applique qu'à l'espèce de probabilité qui repose sur l'autorité.

(3) Le syllogisme dialectique est composé de propositions plausibles, tandis que le syllogisme scientifique est composé de propositions nécessaires. *Top.*, I, 1. Toute démonstration est un syllogisme; mais tout syllogisme n'est pas une démonstration. *An. post*, I, 2. 71 b 23.

(4) *Top.*, I, 12.

lui-même (1). Peu lui importe que le répondant accorde ou nie la proposition qui lui est posée. D'abord le contraire d'une proposition plausible est également plausible (2). Ensuite la dialectique n'est pas une science qui ait un objet déterminé, et qui en démontre les propriétés avec des propositions propres à cet objet. Elle ne procède qu'avec des raisons communes à plusieurs objets, et qui ne sont d'aucune science déterminée; elle raisonne *logiquement* (3). Ainsi, pour démontrer scientifiquement que les mulets sont inféconds, on prendra son point de départ dans les particularités distinctives de l'organisation du cheval et de l'âne. On raisonnera *logiquement* sur cette proposition si l'on procède ainsi : des parents de même espèce reproduisent un animal de même espèce, des parents d'espèce différente reproduisent un animal d'espèce différente; or, le mulet et la mule sont l'un et l'autre de même espèce; par conséquent ils ne peuvent pas reproduire un animal d'espèce différente. D'autre part, ils ne peuvent pas reproduire un animal de même espèce, parce que leurs parents sont d'espèce différente; donc les mulets sont inféconds. Raisonnement trop géné-

(1) *Soph. Elen.*, 2, 161 b 3. *Top.*, VIII, 5. 155 b 5.

(2) *Top.* I, 10. 104 a 14.

(3) *Soph. Elen.*, 9. *Rhet.*, I, 2. 1358 a 2 et suiv. Sur l'emploi et le sens du mot λογικῶς voir Ravaisson, qui le détermine avec précision, *Met. d'Arist.*, I, 247-248. Waitz a rassemblé avec soin tous les textes dans son édition de l'Organon, II, p. 353. Cf. appendice 3.

ral, dit Aristote, et qui est faux ; car il s'applique à tous les métis, et quelques-uns peuvent se reproduire (1). Si l'on veut prouver que toutes les démonstrations scientifiques ne peuvent reposer sur les mêmes principes, on procédera scientifiquement, en disant que, chaque science ayant un objet déterminé distinct de celui d'une autre, les principes propres à l'objet d'une science sont nécessairement distincts des principes propres à l'objet d'une autre. On procédera *logiquement*, si l'on dit que, les raisonnements étant les uns vrais, les autres faux, ne peuvent avoir les mêmes principes, parce que le faux et le vrai ne peuvent dépendre eux-mêmes des mêmes principes (2). On voit par ces exemples que démontrer scientifiquement, c'est s'appuyer sur des propositions propres à l'objet de la démonstration, et que raisonner *logiquement*, c'est employer des propositions communes à plusieurs objets. Celui qui démontre scientifiquement que les mulets sont inféconds, emploie des propositions qui se rapportent à l'organisation du cheval et de l'âne ; celui qui raisonne *logiquement* emploie des propositions communes à tous les métis. De même, dans le second exemple, celui qui démontre scientifiquement tire ses principes de la nature propre de la démonstration, et celui qui procède *logiquement* tire ses argu-

(1) *De Generatione animalium*, II, 8.
(2) *An. pr.*, I, 32.

ments de la nature du raisonnement en général et non du raisonnement scientifique en particulier. En résumé, la dialectique est, pour Aristote, une méthode qui sert à discuter avec un interlocuteur toute question proposée en employant des opinions plausibles (1); en un mot, c'est l'art de disputer. On peut faire de cet art deux usages très-différents. Ou l'on ne s'en sert que pour embarrasser le répondant par des arguments captieux, qui sont plausibles en apparence, et non en réalité, et alors on est un sophiste; ou l'on dispute de bonne foi, et l'on est alors proprement dialecticien; dans ce dernier cas, on peut se proposer pour but soit de s'exercer, soit d'examiner le pour et le contre relativement à une question, soit de mettre à l'épreuve la capacité d'autrui : but essentiellement différent de celui que se propose le philosophe, qui est de *savoir* (2).

Si Platon avait établi cette distinction entre la méthode scientifique et la méthode dialectique, il n'aurait pas manqué de professer le plus profond mépris pour la dialectique, d'en éviter l'emploi autant que possible, et de s'astreindre rigoureusement à la méthode scientifique. Mais Aristote ne dédaignait rien; il tenait la dialectique en haute estime, et il s'en est beaucoup servi dans ses recherches scientifiques. Il

(1) *Soph. Elen.*, 34. 183 a 37.
(2) Voir les textes discutés à l'appendice 4.

ne la considérait pas seulement comme utile à la science ; il la croyait encore nécessaire.

Aristote pense que le philosophe peut mettre à profit les opinions plausibles avec lesquelles raisonne le dialecticien, les discussions contradictoires de la dispute, et même les argumentations captieuses des sophistes. En effet, suivant Aristote, l'esprit humain est naturellement apte à la connaissance de la vérité, et, s'il la manque parfois, il l'atteint souvent (1); il y a dans la vérité comme une force secrète qui contraint l'esprit à la reconnaître (2). Une opinion admise par tous les hommes doit être tenue pour vraie (3); les maximes des vieillards et des gens expérimentés doivent être prises en grande considération (4); les efforts successifs des hommes avancent les sciences ; si peu que chacun apporte à la connaissance de la vérité, la somme de ces résultats devient considérable au bout d'un certain temps (5). Aristote ne néglige jamais les opinions répandues ou professées avant lui ; aucun philosophe illustre, sans en excepter même Leibnitz, n'a autant consulté ses devanciers et employé leurs travaux (6). La dialectique, par ses débats, éclaire le philosophe, et l'aide à dis-

(1) *Rhet.*, I, 1. 1355 a 15.
(2) *Phys. Ausc.*, I, 5. 188 b 27.
(3) *Eth. Nic.*, X, 2. 1172 b 35.
(4) *Eth. Nic.*, VI, 12. 1143 b 11.
(5) *Met.* α, 1. 993 a 30 ; b 11.
(6) Brandis a très-bien présenté ce point, *Aristoteles*, p. 367 et suiv.

cerner le vrai en développant les conséquences qui résultent de deux assertions contradictoires (1). On sait que tout un livre de la Métaphysique est employé à développer contradictoirement les questions qu'Aristote a traitées dans cet ouvrage. Les sophismes mêmes ne sont pas inutiles. Car, pour les démêler, il faut en général distinguer les acceptions que reçoit un même mot ; or on peut être aussi souvent trompé par le paralogisme que l'on fait soi-même que par celui où l'on est induit par autrui (2). On sait avec quel soin Aristote distingue partout les différentes significations des mots homonymes. Le quatrième livre de la Métaphysique est une sorte de dictionnaire philosophique rédigé à ce point de vue.

Mais, aux yeux d'Aristote, la dialectique n'est pas seulement un auxiliaire utile de la science philosophique. Comme toutes les sciences ne se prêtent pas également à des démonstrations rigoureuses, et qu'aucune science ne peut tout démontrer, les procédés propres à la dialectique, l'emploi des opinions plausibles, l'induction, l'analogie, la division, deviennent indispensables.

Aristote pense que les procédés d'une démonstration rigoureuse ne peuvent s'appliquer qu'à la pure abstraction, à ce qui est immobile et immuable (3).

(1) *Top.*, VIII, 14. 159 b 9. Cf. *Met.*, II, 1.
(2) *Soph. Elen.*, 16. 175 a 5.
(3) *An. post.*, I, 27. 87 a 33.

Suivant Aristote, la morale et la politique excluent la rigueur scientifique et l'emploi de la démonstration (1). Aristote, comme tous les anciens, fonde la morale sur l'idée du souverain bien et non sur celle du devoir, et il remarque fort justement que ce qui se rapporte au bien et à l'utile, au bonheur en général, n'offre rien de plus fixe que ce qui se rapporte à la conservation ou au rétablissement de la santé (2). S'il en est ainsi des principes généraux de la morale et de la politique, qui sont pour Aristote une seule et même science, à plus forte raison les applications ne sont-elles pas susceptibles d'être réduites en art et en préceptes (3). Les cas particuliers s nt du domaine du sentiment, qui en est seul juge; ils échappent aux prises du raisonnement (4); et précisément, dans une science pratique, ce sont les cas particuliers qui importent (5). En tout ce qui concerne les passions et la conduite de la vie, il faut se contenter du probable et du plausible; la démonstration sera suffisante, si on écarte les difficultés pour ne laisser que ce qui est conforme à l'opinion des sages et du commun des hommes (6). La physique, ou science des substances sensibles qui ont en elles-

(1) *Eth. Nic.*, I, 1. 1094 b 19. 7, 1098 a 26.
(2) *Eth. Nic.*, II, 2. 1104 a 3. VI, 5. 1140 a 33.
(3) *Eth. Nic.*, IX, 2. 1164 b 27.
(4) *Eth. Nic.*, II, 9. 1109 b 20. IV, 11. 1126 b 2.
(5) *Eth. Nic.*, II, 7. 1107 a 28. VI, 1141 b 16.
(6) *Eth. Nic.*, VII, 1. 1145 b 2. IX, 2. 1165 a 12.

mêmes le principe de leur mouvement, doit emprunter ses principes à la connaissance sensible et à l'expérience ; ils ne peuvent être, comme ceux des mathématiques, entièrement séparés de la matière et du mouvement. Dans les parties de la physique où l'on emploie les mathématiques, comme l'optique, l'acoustique, l'astronomie, on ne peut pas faire entièrement abstraction des qualités sensibles des corps (1). Quant à la philosophie première, qu'on a appelée plus tard métaphysique, elle ne comporte pas en grande partie l'emploi de la démonstration, pour des raisons qui sont inhérentes à la nature même de la démonstration, et qui en resserrent l'application dans des limites étroites pour la métaphysique et pour la philosophie en général, de telle sorte que les mathématiques et la théorie du syllogisme sont presque les seules sciences susceptibles d'une exactitude rigoureuse. C'est ce que nous allons faire voir par la théorie aristotélique de la démonstration, et par l'analyse des procédés qu'il emploie, comparés à ceux de Platon.

Aristote établit que la chaîne des démonstrations ne peut se prolonger à l'infini ; il faut de toute nécessité qu'elle s'arrête à des principes indémontrables (2). Ces principes sont les axiomes et les définitions (3). On ne peut raisonner sur les axiomes

(1) *Phys. Ausc.*, II, 2. 194 a 7.
(2) *An. post.*, I, 19-22.
(3) *An. post.*, I, 2. 72 a 14-24. 1, 71 a 12.

que par la méthode dialectique, en discutant les opinions soutenues à leur sujet (1). Quant aux définitions, vouloir les démontrer, c'est se condamner à un cercle vicieux; un syllogisme éclaircit une définition, mais ne la prouve pas (2). On n'établit une définition qu'au moyen de l'induction, de l'analogie, de la division; tous procédés dont la logique donne la théorie, et dont la dialectique apprend l'emploi (3).

Si l'on examine la méthode employée par Aristote dans ses écrits, on voit qu'il n'a fait que très-peu d'usage de la démonstration scientifique. On ne doit pas s'en étonner pour la morale et la politique, qu'il considérait comme incompatibles avec la rigueur scientifique, ni pour les ouvrages relatifs à la science de la nature, où les faits sensibles doivent servir de base à tous les raisonnements. Ce qui est remarquable, c'est que la part faite à la dialectique est de beaucoup la plus considérable dans la métaphysique. Examen des opinions soutenues par les philosophes, discussion contradictoire des problèmes, induction, analogie, division, tous ces moyens sont largement employés dans ce qu'Aristote a écrit sur la science des axiomes et de l'être en tant qu'être. Le principe fondamental qu'un même attribut ne

(1) *Top.*, I, 2.
(2) *An. post.*, II, 8.
(3) *An post.*, II, 3-18.

peut être affirmé et nié en même temps du même sujet, Aristote l'établit en réfutant les sceptiques qui le contestent, et en particulier les doctrines célèbres de Protagoras et d'Héraclite. C'est en réfutant la doctrine platonicienne des idées qu'Aristote montre que l'individuel est la vraie substance. Il renonce même à définir les deux conceptions fondamentales de sa métaphysique, celles d'acte et de puissance ; il se contente de les déterminer par l'analogie et par l'induction (1). Les attributs de Dieu ne peuvent être déterminés que par analogie ; c'est par une analogie qu'Aristote arrive à affirmer que Dieu ne connaît pas le monde : Dieu ne pense que lui-même, il est la pensée de la pensée, parce que l'excellence de la pensée dépend de l'excellence de son objet.

Quant aux deux sortes de preuves auxquelles Aristote ramène toutes les autres, dont l'une, le syllogisme, est la seule forme possible de la démonstration scientifique, et dont l'autre, l'induction, ne donne pas de conclusion nécessaire, Aristote les emploie partout concurremment. En général, il procède par syllogismes dont les prémisses sont établies par des inductions, des analogies, des divisions, forme d'argumentation que les rhéteurs ont appelée plus tard épichérème (2). On ne peut pas dire qu'il

(1) *Met.*, IX, 6. 1048 a 30. Bonitz, dans son commentaire, fait remarquer avec justesse que le procédé employé ici est très-fautif.

(2) Cicéron, *de Inv.*, I, 34, l'appelle *ratiocinatio;* il l'attribue même

n'ait employé que rarement le syllogisme ; il se sert même de la méthode déductive beaucoup plus que nous ne le ferions aujourd'hui. Sa politique en offre des exemples frappants, d'autant plus sensibles que l'observation et l'analyse dominent aujourd'hui dans cette science. Il distingue plusieurs fois dans sa politique deux sortes de preuves : la preuve par les faits, qui répond à ce que nous appelons observation et analyse ; la preuve par le raisonnement, qui n'est autre chose que ce que nous appelons déduction (1). Si la preuve par les faits domine dans le livre V où Aristote traite des révolutions des États, on peut dire que partout ailleurs il est enclin à employer le raisonnement déductif ; ce qui paraîtra naturel, si l'on se rappelle qu'Aristote considérait la morale et la politique comme une seule et même science pratique. La morale déterminant le but que la politique enseigne à atteindre, Aristote déduit de la morale les principes de la politique : c'est ainsi qu'il trace sa constitution idéale, et qu'il détermine quel est le meilleur gouvernement pour la plupart des hommes, dans les circonstances ordinaires. Les formes rappellent

en propre à Aristote et à l'école péripatéticienne, 35, 61 : *Nam quemadmodum illud superius genus argumentandi, quod per inductionem sumitur, maxime Socrates et Socratici tractarunt, sic hoc, quod per ratiocinationem expolitur, summe est ab Aristotele atque a Peripateticis et Theophrasto frequentatum.*

(1) Τὰ ἔργα opposé à οἱ λόγοι, *Pol.*, VII, 1. 1327 a 39. b 6. 4, 1326 a 25-29. 14, 1333 b 15. 1334 a 5. Cf. I, 5. 1254 a 20.

même parfois la scolastique, et se ressentent de la dialectique et de la dispute. Ainsi il dira (1) : Si nous savons comment les gouvernements se détruisent, nous savons aussi comment ils se conservent ; car les contraires produisent les contraires, et la conservation est contraire à la destruction. Mais ce qui le distingue des scolastiques et même de la plupart des philosophes qui ont prétendu procéder géométriquement, c'est qu'il insiste beaucoup sur les principes des raisonnements. Je n'en citerai comme exemple que la fameuse argumentation par laquelle il essaye de démontrer la légitimité de l'esclavage (2). Il établit d'abord la définition de l'esclavage par une analogie empruntée à l'idée d'instrument : l'esclave est un homme qui est l'instrument et la propriété d'un autre. Ensuite Aristote développe par l'induction la proposition qu'il y a dans toute la nature animée des êtres faits pour commander et d'autres qui sont faits pour obéir, et à qui cette obéissance est avantageuse. Le corps est fait pour obéir à l'âme, les animaux pour obéir à l'homme, la femelle pour obéir au mâle. Puis il glisse rapidement sur la mineure et la conclusion : il y a de même parmi les hommes des êtres faits pour obéir aux autres ; donc il est légitime, et il leur est avantageux, à eux-mêmes, qu'ils obéissent. La définition de l'esclave et l'induction sur la-

(1) *Pol.*, VII, 4. 1326 a 29.
(2) *Pol.*, I, 4-5.

quelle s'appuie la majeure occupent les neuf dixiemes de l'argumentation.

Si les vues de Platon diffèrent beaucoup de celles d'Aristote, relativement à la dialectique, cette différence théorique ne s'étend pas à la pratique. Les procédés employés par Platon sont tout semblables à ceux d'Aristote. Dans presque tous ses dialogues, Platon réfute les opinions vulgaires et les thèses des sophistes ou des philosophes, pour établir par cette preuve indirecte la vraie philosophie. Procéder ainsi, c'est raisonner avec des opinions *plausibles*, le plausible étant l'opinion du vulgaire et des sages; et c'est faire comme Aristote lui-même, qui ne traite aucune question importante sans discuter les opinions plausibles, et qui établit les principes par des preuves indirectes. Il est inutile de montrer que Platon a beaucoup pratiqué l'induction et la division; il est d'ailleurs évident qu'il s'est beaucoup servi du syllogisme, quoiqu'il n'en connût pas la théorie, et il n'a pas employé la méthode déductive moins souvent qu'Aristote. Peut-on procéder autrement quand on veut ramener une vérité particulière à un principe général, et même dans les sciences expérimentales, celui qui fait une hypothèse pour lier les faits observés ne fait-il pas un syllogisme dont l'hypothèse fournit les prémisses, et les faits observés la conclusion? Platon emploie donc le syllogisme, mais comme Aristote, en insistant sur

les prémisses, en les développant par des inductions, des analogies, des définitions. La principale preuve de l'immortalité de l'âme, dans le *Phédon* (1), nous offre un exemple parallèle à celui que nous avons trouvé dans l'argumentation d'Aristote sur la légitimité de l'esclavage. Cette preuve peut se ramener au syllogisme suivant : Aucune chose ne peut recevoir la qualité contraire à son essence : or il est de l'essence de l'âme de vivre ; donc l'âme ne peut recevoir la qualité contraire à la vie, qui est la mort. Tous les développements donnés par Platon sont relatifs à la majeure : il expose d'abord la théorie des idées considérées comme qualités essentielles des choses ; il fait ensuite l'application de cette théorie à la majeure de son raisonnement au moyen d'exemples, la grandeur et la petitesse, le feu, la neige, la triade ; la mineure et la conclusion sont renfermées en quelques lignes (105 C—E).

Si ces deux grands philosophes, qui s'accordaient à voir dans les procédés des mathématiques l'idéal de la démonstration scientifique, en ont fait si peu d'usage, c'est qu'il doit y avoir entre les mathématiques et la philosophie une différence radicale. En effet, si l'on compare à un traité de géométrie ou d'arithmétique les écrits philosophiques dont les auteurs ont voulu employer les procédés de la démonstration mathéma-

(1) 100 B et suiv.

tique, par exemple l'éthique de Spinosa ou la morale de Fichte, on rencontrera deux différences importantes. D'abord, en géométrie et en arithmétique, les axiomes et les définitions sont relativement en petit nombre et s'imposent avec l'autorité d'une évidence immédiate, indiscutable ; qui s'aviserait de contester la définition du cercle, l'axiome que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles? En philosophie, il n'est pas d'axiome ni de définition qu'on ne puisse contester et qu'on n'ait contesté ; le principe de contradiction lui-même n'est pas exempt de difficultés ; quand Spinosa définit Dieu la substance, et la substance ce qui existe par soi, on ne peut accepter cette définition sans discussion ; et l'on sait que Leibnitz a prétendu renouveler la métaphysique en corrigeant la notion de substance. En second lieu, la distance qui en mathématiques sépare des théorèmes les axiomes et les définitions, est souvent très-considérable ; les intermédiaires sont nombreux, et même, quand ils ne sont pas nombreux, en général difficiles à découvrir. En philosophie, au contraire, une fois les axiomes et les définitions établis, les applications en découlent pour ainsi dire d'elles-mêmes. On peut donc dire à juste titre des principes de toutes les sciences philosophiques ce qu'Aristote dit des principes de la morale, qu'ils sont plus de la moitié du tout (1). Il n'y a donc pas lieu

(1) *Eth. Nic.*, I, 7. 1098 b 6.

de s'étonner de la part que Platon et Aristote ont faite à l'emploi des seuls procédés par lesquels on puisse établir les axiomes et les définitions. Ils ont pratiqué, Platon avec l'instinct du génie, Aristote avec réflexion et méthode, ce que leurs successeurs ont fait un peu au hasard et souvent bien incomplétement. En effet, Spinosa lui-même est obligé d'introduire dans les préfaces et dans les scolies de son *Éthique* beaucoup de considérations *dialectiques*. La même remarque est applicable à la morale de Fichte; et, comme l'a fait observer très-justement Schleiermacher, il glisse dans des remarques accessoires qu'il ne semble faire que pour éclaircir sa pensée, des idées importantes qui deviennent un élément essentiel de ses démonstrations. La logique de Hegel, avec sa prétention de procéder rigoureusement sinon mathématiquement, renferme dans ses *pures* abstractions une multitude cachée de faits empruntés à l'expérience sensible, et ne peut se passer de la polémique contre les opinions plausibles. On serait tenté de penser que, dans l'emploi des méthodes, la philosophie a reculé depuis Aristote plutôt qu'elle n'a avancé.

§ 2

Il n'est pas de grands philosophes dont les écrits présentent, pour la composition et le style, un contraste plus frappant que ceux de Platon et d'Aristote. L'un exprime ses idées sous la forme du dialogue, dans un style plein d'imagination, de grâce et de sensibilité ; l'autre s'adresse directement au lecteur, ne parle qu'à son intelligence et disserte dans un style d'une aridité toute géométrique, sans couleur et sans passion. On pourrait d'abord chercher la cause de cette différence dans les idées qu'ils s'étaient faites de la méthode philosophique ; mais nous venons de voir que ces différences de vues n'avaient pas eu d'influence sur les procédés de raisonnement qu'ils avaient employés. La méthode suivie par Aristote n'était pas incompatible avec la forme que Platon avait adoptée. Mais, en composant les écrits qui nous sont parvenus, Aristote ne se proposait pas le même but que Platon et ne s'adressait pas aux mêmes esprits ; cette différence est en harmonie avec celle qui distingue leurs philosophies.

Fidèle au génie de sa philosophie, à la fois spéculative et pratique, qui met l'idée du bien au-dessus de l'être, qui ne sépare pas la vertu de la science,

l'enseignement scientifique de l'amélioration morale, Platon ne veut pas seulement instruire : il cherche à convertir. Peu lui importe que les résultats auxquels aboutit la discussion soient négatifs et contradictoires, pourvu que le lecteur soit débarrassé de ses préjugés et guéri de la plus honteuse et de la plus dangereuse des ignorances, celle qui croit savoir. Platon ne craint pas de s'engager dans de longs détours pour arriver à une seule vérité, afin de faire connaître à l'esprit qui les suit la marche de la méthode scientifique, afin de l'habituer à contempler dans les ombres du monde sensible et changeant les reflets du monde intelligible et immuable des idées. L'âme du lecteur est pour Platon une terre où il dépose la vérité comme un germe qui devra croître et fructifier indépendamment de celui qui l'a semé ; il ne la transplante pas toute développée et parvenue au terme de la maturité. Nulle forme ne convenait mieux à cette éducation intellectuelle que le dialogue déjà employé dans ce but par Socrate ; l'induction dont Platon se sert si souvent n'était pas seulement utile pour conduire des choses particulières à l'idée dont elles participent ; nul procédé, comme le remarque Aristote, n'est plus propre à rendre la vérité sensible à un esprit peu exercé. Toutefois Platon ne sacrifie rien de ce qu'il considérait comme essentiel à l'exactitude scientifique. Quand il dit dans le *Phèdre* qu'un livre n'est pas une œuvre sérieuse pour un

philosophe, que l'enseignement oral produit des fruits plus durables, il ajoute d'ailleurs que le philosophe n'écrira pas seulement par divertissement, mais aussi dans le but de conserver le souvenir de sa pensée, soit pour lui-même, soit pour ceux qui passeront par les mêmes traces (1). Platon a adopté pour ses écrits la forme du dialogue, qu'il regardait comme inséparable de l'enseignement oral (2), et il l'a adoptée dans toute sa rigueur didactique. Il ne fait grâce aux lecteurs d'aucune proposition intermédiaire, si évidente qu'elle soit; il les isole et les énonce les unes après les autres, pour les faire approuver successivement. Chaque proposition est énoncée sous une forme qui ne laisse le choix qu'entre un oui ou un non. Si on lit le Sophiste, le Politique, le Parménide, le Philèbe et certaines parties des autres dialogues, on sera presque impatienté de procédés semblables à ceux de la scolastique, qui divise, subdivise, marque toutes les parties de l'argumentation. Platon est souvent méthodique au point d'en paraître pédantesque. Mais il veut familiariser le lecteur avec l'emploi de la méthode scientifique. D'autre part, comme il savait et professait (3) qu'il faut approprier son enseignement aux

(1) *Phèdre*, 276 D.

(2) Zeller a traité ce sujet avec sa supériorité ordinaire. *Philosophie der Griechen*, II, 357-358 (deuxième édition).

(3) *Phèdre*, 271 D et suiv.

âmes de ceux à qui l'on s'adresse, il n'a rien négligé dans ses dialogues pour intéresser à la vérité philosophique l'imagination et la sensibilité sous toutes les formes qui plaisaient le plus à ses contemporains. La poésie dramatique florissait alors : Platon donne à ses dialogues l'intérêt d'une comédie par la peinture des caractères et la satire des ridicules. Les Grecs étaient grands amateurs de récits merveilleux ; ils en demandaient même aux historiens, et Thucydide s'attendait à n'avoir qu'un petit nombre de lecteurs, pour avoir méprisé ce genre d'attraits. Platon a voulu s'accommoder au goût de ses compatriotes ; il a égayé ses écrits par des fables pleines d'esprit, de grâce et d'élévation (1). Les Athéniens étaient très-sensibles au beau langage, dont les *exhibitions* (ἐπιδείξεις) des sophistes avaient répandu le goût ;

(1) Zeller (*Phil. der Gr.*, II, 362) voit, dans les mythes de Platon, un moyen subsidiaire qu'il était obligé d'employer pour développer des doctrines qu'il considérait comme vraies, mais qu'il ne pouvait raisonner scientifiquement. En un mot, la forme mythique serait pour Platon une nécessité de sa philosophie. Cette opinion est applicable aux mythes cosmogoniques du Timée ; mais, dans les autres mythes qui sont relatifs à l'état primitif de l'humanité et à la condition de l'âme, l'élément philosophique n'est-il pas très-facilement séparable? Ainsi les mythes relatifs à la condition de l'âme ont un fond de vérité que Platon croyait avoir démontré scientifiquement : l'éternité de l'âme. Le reste n'était sans doute pour lui qu'allégorie et jeu d'imagination. Il me semble qu'en général l'élément philosophique des mythes platoniciens ne doit être cherché que dans ce que Platon a essayé de démontrer scientifiquement : il faut prendre le reste comme il le prenait lui-même, il ne faut pas le prendre au sérieux. L'emploi du mythe par Platon me paraît tenir à sa méthode d'exposition plutôt qu'à sa philosophie ; quand Aristote a écrit pour le public, il a aussi employé des récits mythiques.

Platon a mis dans son style autant d'art que les Gorgias et les Protagoras, et il y a ajouté le naturel qui accompagne toujours l'expression d'une conviction profonde et d'une volonté sérieuse. Son âme était, pour ainsi dire, obsédée par la vérité, qui est à la fois, pour lui, le souverain bien et la beauté idéale. Il en voyait la trace dans tous les objets sensibles, qui ne sont bons et beaux que par leur participation au bien et au beau : son imagination est inépuisable en analogies, en exemples, en comparaisons, pour peindre le monde intelligible. Il en voyait la trace dans les belles âmes, à qui il désire communiquer le bien suprême dont il croit être en possession (1) : il ne peut donc s'empêcher, en enseignant la vérité, d'y mettre la passion qui nous anime à persuader ceux que nous aimons de ce que nous considérons comme leur bien.

Aristote distingue les sciences spéculatives des sciences pratiques, quant à l'objet et quant à la méthode. Pour lui, la communication de la vérité n'est pas inséparable de sa possession. La contemplation solitaire constitue la félicité éternelle de Dieu et la félicité passagère de l'homme. Dieu ne connaît pas le monde, n'y intervient pas : il se suffit à lui-même ; de même le sage ne cherchera pas d'autres âmes où il déposera le germe de la vérité ; il con-

(1) *Banquet*, 210 BC.

temple solitairement la vérité, et il en est d'autant plus capable qu'il est plus avancé dans la sagesse ; quoiqu'il ne lui soit pas inutile de s'associer des collaborateurs dans ses recherches, il n'a aucun besoin d'autrui (1). De même que l'activité de Dieu est enfermée en Dieu même et ne se porte pas au dehors, n'est pas *extérieure* (2), de même la pensée du philosophe est tout intérieure à l'âme, elle n'a de rapport qu'au discours intérieur que l'âme tient en elle-même et qui ne peut pas toujours être contredit (3). Les arguments de la dialectique sont au contraire *extérieurs*, *exotériques ;* ils ont rapport au discours *extérieur* (4), qui peut toujours être contredit, parce que la dialectique est de sa nature interrogative, parce qu'elle est l'art de disputer en raisonnant avec des opinions *plausibles,* c'est-à-dire avec les opinions d'autrui. Le philosophe qui se préoccupe de la vérité et non de l'apparence, de la science et non de l'opinion, pourra se servir des arguments, des considérations *exotériques* du dialecticien ; mais, comme il cherche la vérité à part lui, tandis que le dialecticien a toujours affaire à autrui, le philosophe n'a pas à s'inquiéter de la manière de ranger les propositions et de poser les questions.

(1) *Eth. Nic.*, X, 7. 1177 a 32.
(2) *Pol.*, VII, 3. 1325 b 29.
(3) *An. post.*, I, 10. 76 b 24.
(4) Telle est, ce me semble, l'origine de l'expression controversée : ἐξωτερικοὶ λόγοι. Voir l'appendice 5.

Il devra même suivre un autre ordre que le dialecticien; car il n'est pas en face d'un interlocuteur à qui il faut dissimuler la marche de l'argumentation, qui n'est pas disposé à accorder une proposition trop évidemment voisine de la conclusion à laquelle on veut l'amener; au contraire, le philosophe rapproche, autant que possible, les principes des conséquences; car c'est là le caractère du raisonnement scientifique (1).

S'il y a deux méthodes pour traiter les questions philosophiques, une méthode philosophique, intérieure, que l'esprit pratique en méditant en lui-même pour arriver à la connaissance de la vérité, et une méthode dialectique, *extérieure, exotérique*, que l'on pratique en disputant avec *un autre* dans le but de l'amener à des conséquences contradictoires avec la thèse qu'il soutient, il doit y avoir aussi deux manières, deux formes différentes pour enseigner la philosophie. Le monologue est la forme nécessaire de la méthode philosophique qui nous laisse toujours en face de notre propre pensée, même quand nous empruntons des considérations *exotériques*; la *dialectique*, la *dispute*, ne peut avoir d'autre forme que le dialogue. Celui qui expose une question *philosophiquement* n'emploiera donc pas l'interrogation, ou ne s'en servira que comme d'une figure

(1) *Top.*, VIII, 1. 150 b 1 et suiv.

propre à réveiller l'attention de ceux à qui il s'adresse ; sa parole sera l'image du monologue scientifique. Celui qui dispute devra toujours interroger ou répondre. L'interrogeant ne peut avancer sans avoir demandé et obtenu un oui ou un non du répondant. L'alternative de la question et de la réponse n'est plus une simple figure oratoire, c'est une nécessité. Il est hors de doute qu'Aristote devait faire à ses disciples des leçons suivies où il exposait ses idées dogmatiquement, suivant la méthode philosophique (1). Il attachait néanmoins beaucoup d'importance à la dispute, qui paraît avoir été aussi pratiquée dans les écoles philosophiques de ce temps que dans les universités du moyen âge. On en est convaincu, quand on voit qu'Aristote a composé les huit livres des Topiques et celui des *Elenchi sophistici* pour enseigner l'art de disputer, et qu'il se vante d'avoir le premier réduit cet art en préceptes et d'en avoir fait la théorie (2).

Les seuls ouvrages d'Aristote qui nous soient parvenus ont la forme de l'exposition philosophique et scientifique. Comme Aristote ne s'y préoccupe que de la vérité, et n'a recours aux opinions plausibles que pour en tirer la vérité, il emploie la forme du monologue propre à la science et à la démonstration, au lieu de la forme du dialogue propre à la

(1) M. Ravaisson (I, 233-235) a très bien développé ce point.
(2) *Soph. El.*, 34. Voir l'appendice 1.

dispute. Il a écrit pour ses lecteurs comme pour lui-même; il apparaît toujours seul en présence de sa propre pensée. Nulle part, dans ces ouvrages, il ne prend la peine que se donne Platon pour recommander la philosophie, pour montrer en quoi la vraie science se distingue de l'opinion vulgaire et de la fausse sagesse des sophistes (1). Les écrits que nous avons d'Aristote n'ont été composés que pour enseigner la philosophie à des esprits déjà formés et dont l'éducation scientifique est achevée. Comme l'auteur n'a cherché qu'à convaincre et non à persuader, il était naturel qu'il repoussât les agréments de l'imagination, les mouvements passionnés, les ornements du style. Quand on se place au point de vue de la science pure, non-seulement on n'a pas besoin de l'imagination et de la sensibilité, mais encore on les tient en suspicion. On craint que l'imagination ne fasse tort à l'exactitude et à la précision, que la sensibilité n'égare l'intelligence et ne l'entraîne à prendre ce qui est désirable pour ce qui est vrai. Le lecteur qui ne cherche que l'instruction ne prendra pas pour des preuves des métaphores ou des tours passionnés, inutiles si l'on est dans le vrai, sophistiques si l'on est dans le faux; ne servant, en tout cas, qu'à obscurcir la vérité ou à dissimuler l'erreur. Exclure l'imagination et la sensibilité de l'ex-

(1) Remarque très-juste de Zeller, II, 366.

position de la vérité, c'est réduire la science au style de la géométrie ; et Aristote avoue cette conséquence (1) : « Il n'est pas indifférent dans l'enseignement, qu'on « s'exprime de telle ou telle manière ; mais, après « tout, ce n'est pas si important. Tous les artifices « de l'élocution ne sont que pour l'imagination et « pour l'auditeur ; aussi personne ne les emploie « pour enseigner la géométrie. » Aristote ne les a pas employés pour enseigner la philosophie (2). Si on ne peut lui reprocher de n'avoir pas cherché à être agréable, on serait peut-être en droit de se plaindre qu'il n'ait pas eu plus de souci de l'ordre et de la clarté (3). S'il exprime souvent sa pensée avec une précision qui en orne la profondeur, la rédaction de ses ouvrages ferait penser qu'il les a écrits plutôt pour lui que pour le public (4), tant elle est parfois négligée et rebutante.

(1) *Rhet.*, III, 1. 1404 a 8.

(2) Je ne prétends pas nier la beauté des passages que M. Egger a traduits dans l'article plein de goût et d'érudition qu'il a publié sur les origines de la prose grecque (*Revue européenne*, 15 mars 1860) ; mais je crois que cette beauté tient surtout à l'élévation des idées. Pour le style, ces passages ne me paraissent se distinguer en rien du reste des ouvrages d'Aristote. Il n'ont pas le caractère du fragment de dialogue conservé par Plutarque dans la Consolation à Apollonius (27), ni de celui qu'a traduit Cicéron, *de Nat. Deorum*, II, 37.

(3) On en trouvera beaucoup d'exemples dans le commentaire de Waitz sur l'*Organon*, et dans celui de Bonitz sur la *Métaphysique*.

(4) Brandis (*Aristoteles*, p. 114) pense qu'Aristote consignait dans ces écrits, pour son usage, ce dont il parlait ensuite à ses auditeurs ou avec ses auditeurs. Cette supposition me paraît la plus vraisemblable.

il avait écrit d'autres ouvrages pour le plus grand nombre et en vue de l'éducation philosophique des lecteurs. La méthode qu'il y suivait était la méthode dialectique, qui ne sert pas seulement à disputer avec des philosophes ou des sophistes, mais qui s'emploie aussi avec les autres hommes, qui permet de redresser leurs opinions en les adoptant comme point de départ (1). Ces écrits d'Aristote, aujourd'hui perdus, avaient pour la plupart la forme du dialogue; mais, comme leur caractère n'était pas scientifique, comme ils étaient destinés aux gens du monde, Aristote n'avait pas cru, sans doute, devoir s'astreindre à la marche rigoureuse d'une dispute en forme; ces dialogues étaient des conversations où chaque personnage développait son opinion dans un discours suivi, et où Aristote se réservait la direction de la discussion (2). Les opinions exposées dans les dialogues n'étaient pas d'accord avec les doctrines de ses ouvrages scientifiques; la rhétorique y était attaquée (3), le souverain bien défini autrement que

(1) *Top.*, I, 2. 101 a 30.

(2) Cicéron, *ad Atticum*, XIII, 19, 4 : Quæ autem his temporibus scripsi, Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo sermo ita inducitur cæterorum, ut penes ipsum sit principatus. — *Ad Familiares*, I, 9, 23 : Scripsi igitur Aristoteleo more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo de oratore. — Ces ouvrages d'Aristote avaient des prologues (*Ad Atticum*, IV, 16, 2.)

(3) Quintilien, II, 17, 14 : Aristoteles, ut solet, quærendi gratia quædam subtilitatis suæ argumenta excogitavit in Gryllo. Il est à remarquer qu'ici l'expression *quærendi gratia* a tout à fait le sens qu'a

dans la Morale à Nicomaque (1), l'immortalité de l'âme établie dans le sens des croyances populaires (2). Aristote cherchait d'ailleurs à plaire par les récits mythiques (3), les fictions, les artifices d'un style dont l'abondance et la grâce ravissaient Cicéron (4).

Ainsi Aristote a séparé ce que Platon unissait, ou plutôt confondait : la méthode dialectique et la méthode philosophique, l'éducation de l'esprit et la démonstration, le dialogue de la dispute et le monologue de la science. Ayant aperçu nettement les caractères de la méthode philosophique et de la démonstration, il a compris qu'elle ne pouvait avoir la même forme que la méthode dialectique, ni être employée avec des esprits dont l'éducation n'est pas faite. Ici, comme partout, l'opposition entre le maître et le disciple n'est pas directe et absolue ; il en est de leur style même et de la forme littéraire qu'ils ont adoptée comme du fond de leur philosophie. De

dans Aristote σκέψεως χάριν : dans le but d'examiner le pour et le contre.

(1) Cic., *de Fin.*, V, 5.

(2) Dans le dialogue intitulé *Eudème*, Aristote alléguait le culte des morts comme une raison de croire à l'immortalité de l'âme. (David, *in Categ.*, 24 b 33.)

(3) Proclus, dans son commentaire sur le Timée (338 d), rapporte qu'Aristote représentait les âmes descendant aux enfers et tirant au sort leur condition. Bernays (*Grundzuge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles uber Wirkung der Tragödie*, p. 197) a appelé l'attention sur ce passage.

(4) Voir appendice 13.

même qu'Aristote a conservé dans sa philosophie un grand nombre de vues de Platon, de même il n'a pas exclu l'emploi des moyens propres à faire comprendre et aimer la philosophie; seulement il ne les a pas associés à l'enseignement et à la démonstration. Il a écrit pour les esprits exercés autrement que pour le public.

IV

DE LA DIALECTIQUE ET DE LA RHÉTORIQUE

Je me propose d'examiner quels sont, suivant Aristote, les rapports de la dialectique avec la rhétorique, et accessoirement quels sont les rapports de la rhétorique avec la philosophie.

§ 1

Pour apprécier avec exactitude quels sont, dans la pensée d'Aristote, les rapports entre la dialectique et la rhétorique, il faut se rappeler que, dans tout ce qu'Aristote dit de ces deux arts, la signification des racines de ces deux mots (*dialogue*, *parole*) subsiste toujours plus ou moins accusée. Pour Aristote, l'idée d'une question générale traitée par demandes et par réponses entre deux interlocuteurs est liée à l'idée de dialectique, et celle d'un discours suivi prononcé devant un auditeur est associée à l'idée de rhétorique. L'usage que l'on peut faire de la dialec-

tique et de la rhétorique dans des écrits dérive de cet emploi primitif et caractéristique des deux arts.

Ce qui est commun à la dialectique et à la rhétorique, c'est qu'elles ne sont pas des sciences qui aient un objet déterminé, comme l'arithmétique a pour objet le nombre, comme la médecine se rapporte à la santé et à la maladie. Ce sont des *facultés* (δυνάμεις), des méthodes qui donnent le moyen de raisonner sur toute espèce de sujets (1). Les traiter comme des sciences spéciales, c'est les dénaturer (2). Il résulte de là trois conséquences. D'abord la dialectique et la rhétorique ne sont pas pratiquées exclusivement par des gens spéciaux ; tout le monde les emploie d'instinct dans le commerce de la vie : toutes les fois qu'on attaque ou qu'on soutient une opinion, on fait de la dialectique ; toutes les fois qu'on accuse ou qu'on se défend, et on pourrait ajouter, sans être infidèle à la pensée d'Aristote, toutes les fois qu'on donne un conseil, qu'on blâme ou qu'on loue quelqu'un, on fait de la rhétorique (3). Ensuite, comme la dialectique et la rhétorique ne se proposent pas de *démontrer*, elles peuvent établir indifféremment les deux propositions contradictoires ; seulement le vrai se prête mieux au raisonnement et à la persuasion que le faux (4). Enfin, le dialecticien

(1) *Rhet.*, I, 1. 1354 a 1. 2, 1355 b 28.
(2) *Rhet.*, I, 2. 1358 a 25. 4, 1359 b 12.
(3) *Rhet.*, I, 1. 1354 a 4.
(4) *Rhet.*, I, 1. 1355 a 33.

et l'orateur ne sont pas tenus de réussir ; ils ont fait ce qu'ils devaient quand ils ont fait le possible (1).

Semblables en ce point, la dialectique et la rhétorique sont parallèles, mais différentes sur tous les autres.

Elles ne s'emploient pas dans le même but. Le dialecticien se propose de réfuter un adversaire, soit en l'embarrassant par des raisonnements captieux (et alors il s'appelle *sophiste*) ; soit en le convainquant d'ignorance, ou pour s'exercer (et alors il est proprement *dialecticien*) (2). L'orateur a pour but de persuader un auditeur qui est juge de la valeur de ses raisons (3). Il peut vouloir persuader ce qu'il sait être faux comme ce qu'il tient pour vrai ; mais le langage n'a pas de distinction correspondante à celle de sophiste et de dialecticien ; dans les deux cas l'orateur reçoit le même nom (4).

La dialectique et la rhétorique ne traitent pas des mêmes sujets. Aristote, qui voit toujours dans la dispute philosophique l'emploi propre de la dialectique, ne reconnaît que trois espèces de problèmes ou questions dialectiques (5). Les unes se rapportent à la morale : *Faut-il obéir à ses parents plutôt qu'aux lois ?* Les autres se rapportent à la science

(1) *Rhet.*, I, 1. 1355 b 10. *Top.*, I, 3. 101 b 5.
(2) Voir plus haut, p. 128.
(3) *Rhet.*, I, 3. 1358 b 1. II, 1. 1377 b 21. 18, 1391 b 8.
(4) *Rhet.*, I, 1. 1355 b 18.
(5) *Top.*, I, 14. 105 b 19.

de la nature : *Le monde est-il éternel ou non?* Les autres sont *logiques,* c'est-à-dire ne sont du domaine d'aucune science déterminée : *Les contraires sont-ils l'objet de la même science?* Il est clair que la dialectique et la philosophie ont le même domaine ; car les questions qu'Aristote appelle *logiques* relèvent évidemment de la philosophie première ou métaphysique. Seulement la philosophie raisonne de ces questions au point de vue du vrai, la dialectique au point de vue du plausible ; le philosophe cherche à savoir, le dialecticien à s'exercer ou à mettre à l'épreuve la science d'autrui (1). En distinguant les différentes espèces de discours, Aristote ne perd pas de vue que l'orateur a pour but de persuader un auditeur qui est juge de ses raisons. Or il n'y a que trois espèces d'auditeurs : ceux qui prononcent sur des faits passés, ceux qui prononcent sur l'avenir, ceux qui prononcent sur le talent de l'orateur. Il n'y a donc que trois genres de discours correspondants : le genre judiciaire, le genre délibératif, le genre démonstratif qu'on appellerait plus clairement genre d'apparat (2). Aristote réduit donc l'emploi de la rhétorique au discours public sous les formes qu'il avait de son temps. Rien n'est plus éloigné de sa pensée que celle de Cicéron, qui soumet à l'empire de l'éloquence toutes les sciences, tous

(1) Voir appendice 4.
(2) *Rhet.*, I, 3.

les arts, tous les genres d'ouvrages écrits et de discours (1); Aristote pensait même que l'élocution n'a pas grande importance dans l'enseignement de la science, quoiqu'elle n'y soit pas entièrement indifférente; la préoccupation du style ne convient qu'à celui qui parle devant un auditoire; les artifices de l'élocution ne s'adressent qu'à l'imagination et non à l'intelligence (2). La différence entre les sujets traités par les deux arts se marque encore dans une restriction qu'Aristote apporte à leur emploi. Le dialecticien ne doit pas mettre en question une vérité évidente; les seules questions qu'il doive discuter sont celles sur lesquelles il n'y a pas de solution adoptée, ou celles qui ont été résolues dans un sens opposé par le vulgaire et par les sages, ou celles qui ont reçu deux solutions contraires, soit parmi le vulgaire, soit parmi les sages (3). De même l'orateur ne doit pas parler sur ce qui ne peut être mis en délibération (4).

La dialectique et la rhétorique n'emploient pas les mêmes moyens. La dialectique ne se sert que du raisonnement sous les deux formes auxquelles se ramènent toutes les autres, la forme du syllogisme et celle de l'induction (5). L'orateur se sert en outre

(1) Cicéron, *de Oratore*, I, 11-16. II, 9.
(2) *Rhet.*, III, 1. 1404 a 8.
(3) *Top.*, I, 11. 105 a 3. 104 b 3.
(4) *Rhet.*, I, 2. 1356 b 36.
(5) *Top.*, I, 12.

de son caractère personnel et des passions des auditeurs (1); il emploie, comme le dialecticien, le syllogisme, mais d'une autre manière et avec des propositions d'une autre espèce; il emploie aussi l'induction, mais sous une autre forme.

En dialectique comme en rhétorique, le syllogisme a la même forme; c'est un raisonnement qui conduit du général au particulier par une conséquence nécessaire. Mais le syllogisme dialectique est composé de propositions *plausibles*, c'est-à-dire de propositions énonçant une opinion admise, soit par tous les hommes ou par la plupart d'entre eux, soit par tous les sages, ou par la plupart ou par les plus illustres d'entre eux (2). Le syllogisme de la rhétorique est composé de *vraisemblances* ou de *signes* (3). Une proposition vraisemblable (εἰκός) énonce ce que l'on sait arriver ou ne pas arriver ordinairement; par exemple *ceux qui nous portent envie nous haïssent* (4). Un fait dont un autre fait est la conséquence nécessaire ou plausible est le signe (σημεῖον) de cet autre fait : *Il est malade, car il a la fièvre* (conséquence nécessaire, τεκμήριον); *il a commis un meurtre, car il a du sang sur ses vêtements* (conséquence plausible, σημεῖον) (5). Il est évident que ces

(1) *Rhet.*, I, 2. 1355 a 1.
(2) Voir plus haut, p. 125.
(3) *Rhet.*, I, 3. 1359 a 7. II, 25. 1402 b 12. *An. pr.*, II, 27.
(4) *An. pr.*, II, 27. 70 a 4. *Rhet.*, I, 2. 1357 a 34
(5) *An. pr.*, II, 27, 70 a 7. *Rhet.*, I, 2. 1357 b 1

propositions ne sont pas exclusivement propres à la rhétorique ; la dialectique peut les employer. La proposition vraisemblable est une proposition *plausible* (1), puisqu'elle est conforme à l'opinion commune. D'ailleurs l'orateur peut aussi invoquer l'opinion des sages (2). Mais il n'en subsiste pas moins des différences essentielles. D'abord, en se servant d'opinions plausibles, l'orateur doit se borner à celles qui sont partagées par les auditeurs ou professées par ceux qui sont une autorité pour eux (3). En outre, les propositions employées par la rhétorique ne se rapportent guère qu'à ce qu'il faut rechercher ou éviter dans la conduite de la vie (4). L'orateur ne se sert donc que d'une très-petite partie des opinions plausibles employées par les dialecticiens. De plus, le dialecticien doit dissimuler au répondant la conséquence à laquelle il veut l'amener (5) ; l'orateur doit rapprocher autant que possible les conclusions des principes, parce que les auditeurs sont incapables d'embrasser beaucoup d'idées à la fois et de suivre une longue chaîne de raisonnements. Enfin, dans une dispute en forme, on est obligé d'énoncer des propositions claires et évidentes, pour bien marquer la suite de l'argumentation ; dans le discours

(1) *An. pr.*, II, 27. 70 a 3.
(2) *Rhet.*, II, 23. 1398 b 19.
(3) *Rhet.*, II, 22. 1395 b 32.
(4) *Rhet.*, II, 21. 1394 a 26.
(5) *Top.*, VIII, 1. 151 b 9.

public, ce serait du bavardage ; on supprime ce que les auditeurs peuvent suppléer d'eux-mêmes (1). Aristote considère toutes ces différences entre le syllogisme de la dialectique et celui de la rhétorique comme tellement essentielles, qu'il donne au syllogisme de la rhétorique le nom particulier d'enthymème (ἐνθύμημα), mot qui depuis a changé d'acception.

L'induction est, comme on sait, un raisonnement par lequel on s'élève du particulier au général. Sous cette forme, il est employé aussi par la rhétorique, mais rarement (2). L'induction de la rhétorique, c'est l'exemple (παράδειγμα), raisonnement par lequel on conclut d'un fait particulier à un autre fait particulier compris sous la même idée générale (3).

La dialectique et la rhétorique étant des arts pratiques, et qu'on a souvent occasion d'exercer sans avoir eu le temps de réfléchir et de se préparer, Aristote s'est beaucoup préoccupé de chercher les moyens de faciliter l'improvisation des arguments, les procédés propres à soutenir et à suppléer dans une certaine mesure la présence d'esprit (4). La théorie de l'*invention* tient la plus grande place dans ses Topiques, écrits en vue de la dialectique, et dans sa

(1) *Rhet.*, I, 2. 1357 a 10. II, 22. 1395 b 24.

(2) *Rhet.*, II, 20. 1394 a 12.

(3) *An. pr.*, II, 24. *Rhet.*, I, 2. 1356 b 5. 1357 b 25.

(4) C'est évidemment la nécessité de l'improvisation qui donnait tant d'importance aux méthodes d'invention dans la rhétorique des anciens; vue ingénieuse et juste qui a été souvent développée par M. Dubois, ancien directeur de l'École normale.

Rhétorique. Elle est également parallèle et différente dans ces deux ouvrages. Les moyens d'invention sont de trois espèces : procédés pour trouver des raisonnements, *lieux* (τόποι ou στοιχεῖα), propositions *spéciales* (εἴδη). La dialectique et la rhétorique n'emploient ni les mêmes procédés, ni les mêmes lieux, ni les mêmes propositions *spéciales*.

Aristote a fait, dans les Analytiques, la théorie des procédés qui servent à trouver des raisonnements en les rapportant à la théorie du syllogisme (1). Dans les Topiques et dans la Rhétorique, il ne se préoccupe plus de ces considérations spéculatives ; il énumère les préceptes qu'il juge les plus utiles au dialecticien et à l'orateur. Le dialecticien devra rassembler (2) le plus possible d'opinions plausibles, et de propositions propres à chaque classe de problèmes, en les prenant sous la forme la plus générale ; celui qui en saura par cœur un grand nombre sera plus en état d'argumenter, comme celui qui sait les multiples des premiers nombres fait plus facilement des multiplications (3) ; de plus, le dialecticien considérera les différentes acceptions des mots pour éviter l'obscurité et l'équivoque (4) ; il étudiera les différences pour raisonner de ce qui est identique ou différent et pour reconnaître l'essence de chaque

(1) *An. pr.*, I, 27-30.
(2) *Top.*, I, 14.
(3) *Top.*, VIII, 14. 159 b 23
(4) *Top.*, I, 18. 108 a 18.

chose (1); il étudiera les ressemblances pour définir, et pour raisonner soit par induction, soit avec une concession de l'adversaire (2). Ce qu'Aristote conseille à l'orateur pour trouver des enthymèmes se réduit à un seul précepte (3) : rassembler le plus de faits possible et les faits les plus particuliers relativement au sujet que l'on doit traiter. Il faut avoir une provision toute faite pour les sujets qui reviennent le plus souvent; et, s'il s'agit d'improviser, l'attention devra se renfermer dans le cercle des faits les plus particuliers qui se rapportent au sujet. Ainsi, pour louer Achille, il ne suffit pas de dire qu'il était de race divine et qu'il a été au siége d'Ilion : ce sont là des traits qui lui sont communs avec beaucoup d'autres héros; il faut rappeler qu'il a tué le plus brave des Troyens, qu'il était le plus jeune, qu'il n'était pas lié à l'expédition par un serment, en un mot les détails personnels à Achille. Ainsi le dialecticien trouve des raisonnements avec des idées générales; l'orateur trouve des enthymèmes avec des faits particuliers (4).

L'emploi des lieux est propre à la dialectique; et c'est dans les Topiques que l'on voit le plus clairement ce qu'Aristote appelait ainsi. Voici comment il

(1) *Top.*, I, 18. 108 a 38.
(2) *Top.*, I, 18. 108 b 7.
(3) *Rhet.*, II, 22.
(4) Voir appendice 7.

a établi cette théorie (1). Toute dispute roule sur une question; toute question est une proposition interrogative qui ne laisse le choix qu'entre un oui et un non. Or, si l'on considère à un point de vue purement logique les termes dont se compose toute proposition, on trouvera que l'attribut ne peut être que l'accident, le genre, le propre, ou la définition du sujet (2). Les lieux sont des propositions énonçant les conditions générales auxquelles un attribut est accident, genre, propre ou définition d'un sujet. Par exemple : *Quand le contraire d'un accident convient au contraire d'un sujet, l'accident convient au sujet* (si la vertu est utile, le vice est nuisible). *Quand la définition ne convient pas à tout le défini, l'attribut* (définition) *ne convient pas au sujet* (défini). Ces propositions ne sont relatives à aucun objet particulier, et peuvent servir à tous les raisonnements que l'on fait sur quelque question que ce soit, sur une question de physique comme sur une question de morale (3). Comme la dialectique n'est pas une science qui ait un objet déterminé, les lieux sont des propositions qui appartiennent proprement à la dialectique (4). Il est clair pourtant qu'ils sont empruntés pour la plupart à la logique et en partie à la méta-

(1) Cf. Thionville, *De la Théorie des lieux communs dans les Topiques d'Aristote*. 1855.

(2) *Top.*, I, 4-9

(3) *Rhet.*, I, 2. 1358 a 12. 21.

(4) *Rhet.*, I, 2. 1358 a 2. 10. *Soph El.*, 9. 170 a 35. 11, 172 a 32. 36.

physique. Seulement, en logique et en métaphysique, on envisage ces propositions à un point de vue purement spéculatif; on les démontre, quand il est possible, avec les principes propres à la logique et à la métaphysique (1). Le dialecticien ne s'inquiète pas de ces démonstrations; il emploie leurs conclusions comme des propositions *plausibles*, comme des espèces d'axiomes avec lesquels il argumente (2). Dans les Topiques, Aristote ne se préoccupe pas en général de démontrer ou de discuter les lieux ; il se borne à énumérer les caractères auxquels on recon-

(1) Ainsi, *An. pr.*, II, 16, Aristote traite de la pétition de principe κατ' ἀλήθειαν, en définissant cette faute de raisonnement et en prouvant que, quand il y a pétition de principe, il ne peut y avoir démonstration. Dans les *Topiques* (VIII, 13), où il traite de la pétition de principe κατὰ δόξαν, il se borne à énumérer les signes auxquels on reconnait que l'adversaire *paraît* faire une pétition de principe. Waitz (II, 297) fait remarquer que, dans les *Topiques*, Aristote montre dans quels cas une définition peut être attaquée, et, dans les *Analytiques*, explique ce qu'est une définition et comment on l'établit; dans les seconds *Analytiques* (I, 26), la preuve directe est préférable, parce qu'elle s'appuie sur les principes propres à l'objet de la démonstration; dans les *Topiques* (VIII, 2), elle est préférable, parce qu'il est plus difficile de l'attaquer. Cf. *Top.* I, 1. 101 a 21.

(2) Aristote a trois termes techniques pour exprimer les trois éléments de toute démonstration (*An. post.*, I, 10. 76 b 22. 7, 75 a 39); ἃ δείκνυσι désigne la conclusion, la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits; περὶ ὃ δείκνυσι désigne le genre auquel appartient l'objet de la démonstration, le triangle, l'étendue géométrique; ἐξ ὧν δείκνυσι désigne les axiomes sur lesquels s'appuie la démonstration. Or Aristote emploie souvent cette dernière expression ou ses équivalents pour désigner le rapport du raisonnement avec les lieux. Ainsi, *Top.*, VIII, 1. 151 b 4 : δεῖ δὲ πρῶτον μὲν ἐρωτηματίζειν μέλλοντα τὸν τόπον εὑρεῖν ὅθεν ἐπιχειρητέον. *Rhet.*, II, 25. 1402 a 32 : τὸ μὲν οὖν ἀντισυλλογίζεσθαι δῆλον ὅτι ἐκ τῶν αὐτῶν τόπων ἐνδέχεται ποιεῖν. Cf. *Rhet.* I. 2. 1358 a 15.

naît que l'attribut d'une proposition est ou n'est pas accident, genre, propre ou définition du sujet. Il en résulte qu'il n'énonce pas toujours les lieux sous la forme de propositions. S'il les envisageait à un point de vue purement spéculatif, il les énoncerait sous leur forme propre, qui est la forme hypothétique. Comme il ne les considère qu'au point de vue de leur emploi, il adopte souvent et même habituellement la forme du précepte. Ainsi il dira : Il faut examiner si le contraire de l'accident convient au contraire du sujet. Sous cette forme abrégée, *lieu* devient synonyme de *précepte* (1). L'expression est synonyme de *moyen*, *procédé*, quand il dit : Un autre *lieu* consiste à examiner les contraires ; le lieu du plus et du moins (2).

La rhétorique, qui est aussi une méthode et non une science, emploie également des lieux; mais ces lieux sont presque tous différents de ceux qui servent à la dialectique. Les lieux de la rhétorique sont des moyens d'argumentation communs aux trois genres de discours : judiciaire, délibératif, démonstratif (3). Comme les genres de discours ne répondent pas comme les différentes classes de problèmes

(1) Théophraste distinguait entre le précepte (παράγγελμα) et le lieu. Alexandre, *In Top.*, 264 b 38 (édition de Berlin).

(2) Cette acception est de beaucoup la plus fréquente dans Aristote. Στοιχεῖον, le synonyme de τόπος, a particulièrement ce sens. Ainsi (*Soph. El.*, 15. 174 a 21) στοιχεῖα τῆς ὀργῆς signifie *les moyens d'exciter la colère.*

(3) *Rhet.*, I, 2. 1358 a 12.

dialectiques à des sciences différentes, certains lieux de la rhétorique appartiennent à une science déterminée, à la morale par exemple. Ainsi prendre comme réel le motif possible d'une action est un lieu (1); dire qu'un homme n'a pas commis telle action, parce qu'il était de son intérêt d'agir autrement, est un autre lieu (2). Il est un grand nombre de lieux qui, comme ceux de la dialectique, sont empruntés à la logique et à la métaphysique; mais l'énumération de ces lieux est singulièrement réduite et simplifiée. Ainsi tous les lieux exprimant les conditions auxquelles l'attribut est définition du sujet, se réduisent en rhétorique au *lieu de la définition*, et au précepte : On argumentera au moyen d'une définition (3). En rhétorique, l'induction, la division, l'emploi de l'autorité sont des lieux (4) ; et en général, dans la rhétorique, le mot lieu ne désigne plus qu'un *moyen*, un procédé d'enthymème ; le sens primitif de proposition est ordinairement effacé (5). Si, en rhétorique, tout lieu sert pour les trois genres de discours, toute proposition commune aux trois genres de discours n'est pas un lieu. Aristote ne reconnaît pas ce caractère aux propositions

(1) *Rhet.*, II, 23. 1399 b 19.
(2) *Rhet.*, II, 23. 1400 a 35.
(3) *Rhet.*, II, 23. 1398 a 15.
(4) *Rhet.*, II, 23. 1398 a 29. 32. b 19.
(5) L'énonciation est presque partout la même, comme celle-ci (II, 23. 1398 a 29) : ἄλλος (sous-entendu τόπος) ἐκ διαιρέσεως (sous-entendu σκοπεῖν ou συλλογίζεσθαί ἐστι).

par lesquelles on montre qu'une chose est possible ou impossible, qu'elle est arrivée ou n'est pas arrivée, qu'elle arrivera ou qu'elle n'arrivera pas, qu'elle est considérable ou peu importante. Ces propositions, quoique communes aux trois genres de discours, ne sont pas des *lieux* parce qu'elles servent pour arriver à une conclusion déterminée ; les lieux servent, quelle que soit la conclusion de l'enthymème, qu'on veuille prouver qu'une chose est possible, ou juste, ou utile, ou honorable, etc. (1).

En dialectique, les propositions spéciales sont des principes qui appartiennent à une science déterminée. Quand le dialecticien les emploie, il sort de son domaine, puisque la dialectique n'est pas une science qui ait un objet déterminé. Ainsi, en employant le principe que le plaisir est un bien, il raisonnera en moraliste et non en dialecticien. S'il choisit habilement les propositions spéciales, on ne s'apercevra pas qu'il marche sur un terrain étranger (2). Les principes proprement dialectiques sont les lieux.

En rhétorique, les propositions spéciales sont des propositions relatives à l'idée qui fait le fond de chaque genre de discours (3) ; les unes sont relatives à l'idée du juste (genre judiciaire), les autres à l'idée

(1) *Rhet.*, II, 26. 1403 a 17. Ce texte important est discuté, appendice 8.

(2) *Rhet.*, I, 2. 1358 a 8. 17. 23. Cf. appendices 9, 10 et 11.

(3) Mêmes passages que ceux qui concernent la dialectique.

de l'utile (genre délibératif), les autres à l'idée de l'honorable (genre démonstratif). On voit par là qu'en rhétorique toutes les propositions spéciales ne sont empruntées qu'à une seule science, la science des mœurs, tandis qu'en dialectique les propositions spéciales peuvent appartenir à toutes les sciences pratiques et théoriques. Mais il y a entre les deux arts une autre différence plus considérable. Les lieux ont une très-grande importance pour le dialecticien ; leur énumération remplit six livres des Topiques sur huit. L'orateur raisonne beaucoup plus avec les propositions spéciales qu'avec les lieux (1) ; aussi, dans la Rhétorique, l'énumération des lieux n'occupe que deux chapitres ; celle des propositions spéciales remplit presque tout le premier livre. Cette différence me paraît tenir à une particularité distinctive du raisonnement oratoire, plutôt indiquée qu'exprimée formellement par Aristote. Dans une dispute, on se propose moins de démontrer une conclusion déterminée que de mettre l'adversaire en contradiction avec lui-même ; au fond on ne veut pas arriver à un autre résultat. L'orateur qui veut persuader doit paraître démontrer (2) ce qu'il veut persuader, c'est-à-dire une proposition dé-

(1) *Rhet.*, I, 2. 1358 a 26.

(2) *Rhet.*, I, 1. 1355 a 5. III, 17. 1417 b 21. Il est à remarquer qu'en parlant des raisonnements oratoires, Aristote emploie souvent ἀποδεικνύναι, ἀπόδειξις, jamais en parlant des raisonnements dialectiques.

terminée : Cet homme est coupable ou innocent, cette guerre est avantageuse ou nuisible. Le raisonnement oratoire est donc une espèce de démonstration ; et, de même que le savant démontre avec les principes propres à l'objet de la démonstration, de même l'orateur persuade avec les raisons propres au sujet qu'il traite. Ces raisons propres au sujet ne sont pas autre chose que les propositions spéciales. Le dialecticien qui ne veut pas démontrer une conclusion déterminée, peut argumenter avec des principes qui ne sont pas propres à la question (1).

Il est évident que la disposition et la forme d'un discours n'ont rien de commun avec la manière dont le dialecticien doit ranger et énoncer les questions qu'il pose à son interlocuteur. Les préceptes de la dialectique ne peuvent même pas servir à l'orateur, quand il a occasion d'interroger et de répondre : si l'orateur multiplie les questions, l'auditeur ne pourra pas le suivre (2) ; si l'orateur répond en distinguant, il paraîtra embarrassé et vaincu (3) ; le dialecticien doit toujours interroger, et très-souvent il doit répondre en distinguant. Après Aristote, on ne voyait entre la dialectique et la rhétorique qu'une différence de forme, celle qui sépare le discours suivi d'un entretien entre un interrogeant et

(1) C'est ainsi que λογικῶς est synonyme de διαλεκτικῶς. Cf. appendice 3.

(2) *Rhet.*, III, 18. 1419 a 18.

(3) *Rhet.*, III, 18. 1419 a 15

un répondant. Mais évidemment, pour Aristote, si on s'attache à l'ensemble des préceptes, la dialectique et la rhétorique n'ont qu'un seul point commun : elles sont des facultés (δυνάμεις), des méthodes, et non des sciences ayant un objet déterminé ; du reste, but, sujets traités, moyens employés, tout entre elles est parallèle, mais différent. Si certains lieux leur sont communs, ce n'est pas que la rhétorique les ait empruntés à la dialectique ; c'est qu'elles les ont puisés à la même source, dans la logique. La rhétorique n'est donc pas subordonnée à la dialectique (1) ; elle lui est coordonnée (ἀντίστροφος), mais elle dépend de la même science, de la philosophie. Comme complément de ces recherches, il nous reste à étudier quels rapports Aristote établissait entre la rhétorique et la philosophie.

§ 2

Au temps où Aristote entreprit de faire la théorie de la rhétorique, les rapports de la rhétorique avec la philosophie étaient conçus d'une manière tout opposée par les rhéteurs de profession et par les philosophes, à prendre Platon comme le représentant le plus illustre de la philosophie avant Aristote.

Les rhéteurs ne s'occupaient que du genre judi-

(1) Les textes qui semblent contraires à cette assertion sont discutés, appendices 10 et 11.

ciaire ; ils traitaient successivement des différentes parties d'un plaidoyer, de l'exorde, de la narration, des preuves, de la péroraison (1). Ils ne disaient rien ou presque rien des preuves (2) ; ils se bornaient à poser en principe que l'orateur ne doit pas s'inquiéter de la vérité, mais seulement de la vraisemblance et de l'opinion de la multitude (3), et ils donnaient quelques exemples de raisonnements oratoires (4) ; mais ils insistaient surtout sur les moyens de passionner les juges, d'exciter en eux la haine, la colère ou la pitié (5). Les rhéteurs ignoraient ou méprisaient la philosophie. C'est ce qu'on voit clairement chez le plus célèbre d'entre eux, Isocrate, qui appelle pourtant son art *philosophie*, et qui se vante d'enseigner la justice et la sagesse aux princes et aux républiques (6). Comme la philosophie s'enseignait de son temps, ou plutôt se produisait sous la forme de la dispute, qui lui était commune avec la sophistique, Isocrate ne fait aucune différence entre les philosophes et les sophistes ; il ne voit dans leurs disputes que des jeux d'esprit inutiles, étrangers à la vérité et

(1) *Rhet.*, I, 1. 1354 b 26. 18.

(2) *Rhet.*, I, 1. 1354 a 14.

(3) Platon, *Phèdre*, 260 A. 272 DE.

(4) On en trouve un exemple dans *Phèdre*, 273 B. Voir d'ailleurs Spengel, *Artium scriptores*.

(5) Aristote, *Rhet.*, I, 1. 1354 a 15. b 20.

(6) *De Pace*, 145. *de Permut.*, 3. Sur ce point, Socrate pouvait se vanter d'une *certaine* philosophie, comme M. Havet l'a très-bien fait remarquer dans le travail où il a apprécié Isocrate avec autant de finesse que d'élévation (*Revue des deux mondes*, 15 décembre 1858).

à la pratique de la vie (1). Ceux qui n'ont que l'opinion commune pour guide sont plus sages que ceux qui prétendent posséder la science (2). Il avertit qu'il n'enseigne pas une vertu, une sagesse que personne ne connaît et dont disputent ceux-là même qui prétendent l'enseigner (3). Pour lui, la philosophie, c'est l'art de bien parler (4) ; et l'usage le plus noble et le plus utile qu'on en puisse faire, c'est d'enseigner aux princes et aux peuples les moyens d'être justes et heureux, comme il l'a fait lui-même (5). Aristote pensait vraisemblablement à Isocrate quand il parle de ces rhéteurs qui s'érigent en moralistes et en politiques, et qui traitent comme une science ce qui n'est qu'une méthode (6).

Si Isocrate ne reconnaît pas de philosophie en dehors de la rhétorique, Platon ne reconnaît pas de rhétorique en dehors de la philosophie. D'abord il condamne absolument la maxime des rhéteurs, que l'orateur doit se contenter de la vraisemblance et se conformer à l'opinion populaire. Comment persuader aux auditeurs ce qui est juste ou ce qui est avantageux, si l'on ne sait pas ce qui est vraiment juste ou avantageux (7)? Comment pourra-t-on même trom-

(1) *Hell.*, 4-5. *De Permut.*, 261-269.
(2) *Contra Soph.*, 8.
(3) *De Permut.*, 84.
(4) *De Permut.*, 180-185.
(5) *De Permut.*, 84-86.
(6) *Rhet.*, I, 2. 1356 a 27.
(7) *Phèdre*, 260.

per ceux à qui l'on parle, si l'on ne sait pas la vérité ? Les hommes ne peuvent être trompés que par l'apparence de la vérité, c'est-à-dire par ce qui n'en diffère que très-peu. Il faut donc connaître la vérité pour reconnaître ce qui en diffère beaucoup ou peu (1). Mais, pourrait dire la Rhétorique, je suppose que mes disciples ont déjà la connaissance de la vérité; je prétends seulement que, sans moi, celui qui sait la vérité ignore l'art de persuader (2). Platon ne fait même pas cette concession à la rhétorique ; il lui refuse le nom d'art, si elle n'enseigne pas la dialectique et la nature de l'âme. On ne parle devant une assemblée délibérante ou devant un jury que dans une discussion, et toute discussion ne peut être conduite avec méthode que par la dialectique (3), qui est pour Platon l'art de définir et de diviser. L'orateur ne procédera méthodiquement qu'autant qu'il saura définir l'idée à laquelle se rapporte la question qu'il traite et distinguer les différentes idées qui sont subordonnées à cette idée générale (4). Quant aux préceptes sur les différents moyens d'exciter les passions, ils ne servent de rien, si l'on n'enseigne pas comment il convient de les employer (5). Il faut que le rhéteur enseigne avec une rigoureuse exacti-

(1) *Phèdre*, 262 A.
(2) *Phèdre*, 260 D.
(3) *Phèdre*, 261 C-E.
(4) *Phèdre*, 265 D-E. 266 A-D.
(5) *Phèdre*, 268-269.

tude (1) quelle est la nature de l'âme, si elle est la même ou si elle diffère suivant les corps auxquels elle est unie, quelles sont les causes de ses impressions et de ses mouvements, quelles sont les différentes espèces d'âmes, et quel langage convient pour chacune d'elles. Ainsi, sans la connaissance de la vérité, de la dialectique et de la nature de l'âme, en un mot, sans la philosophie, la rhétorique n'est pas un art (2).

Il est clair qu'aucun des préceptes de Platon n'est directement applicable à l'éloquence des affaires. Il y a des questions de fait, comme celle de savoir si un assassinat a été commis par tel individu, qui ne peuvent être discutées qu'avec des conjectures, c'est-à-dire avec des vraisemblances. Et même, quand l'orateur traite une question de principes, il ne peut persuader ses auditeurs qu'en se conformant à leurs opinions, et non en s'appuyant sur des vérités philosophiques qui paraîtraient inintelligibles ou paradoxales. L'art de définir et de diviser, tel que le recommande Platon, et tel qu'il le pratique dans ses dialogues, ne peut s'employer qu'en matière de philosophie ; il n'est d'aucun usage dans les affaires, où il s'agit bien plus souvent de montrer qu'un principe admis s'applique à un cas particulier que d'établir le principe lui-même. Enfin on ne voit pas en quoi la

(1) Πάσῃ ἀκριβείᾳ. *Phèdre*, 271 A.
(2) *Phèdre*, 261 A.

connaissance métaphysique de la nature de l'âme est nécessaire à celui qui veut passionner une assemblée délibérante ou un jury. Tous ces préceptes, au contraire, conviennent parfaitement à l'orateur qui veut enseigner la vérité et la vertu, en d'autres termes, à l'exposition de la science philosophique ; et Fénelon n'abuse pas de la pensée de Platon en appliquant ses conseils à l'éloquence de la chaire (1). Platon ne dissimule pas d'ailleurs que la vraie rhétorique, la rhétorique digne du nom d'art, ne doit pas être appliquée aux affaires. L'homme sage qui possède le véritable art de persuader n'en fera pas usage pour plaire aux hommes, mais pour plaire aux dieux (2), c'est-à-dire pour transmettre à d'autres âmes la connaissance du vrai et du bien (3). Platon va même jusqu'à dire qu'un orateur, un poëte, un législateur, qui est capable de montrer que ses discours, ses vers, ses lois sont conformes à la vérité, ne doit pas être appelé orateur, poëte ou législateur, mais philosophe (4). Le Gorgias complète et éclaire la pensée du Phèdre ; suivant le Phèdre, la rhétorique, séparée de la philosophie, n'est qu'une routine aveugle (5) ; le Gorgias la compare à la cuisine.

Entre les rhéteurs qui absorbaient la philosophie

(1) *Dialogues sur l'éloquence*, I.
(2) *Phèdre*, 273 E.
(3) *Phèdre*, 276 E.
(4) *Phèdre*, 278 C D.
(5) *Phèdre*, 277 C. 270 E.

dans la rhétorique et les philosophes qui absorbaient la rhétorique dans la philosophie, Aristote a appliqué l'une des maximes fondamentales de sa méthode, qui est de raisonner sur chaque objet conformément aux principes qui sont propres à cet objet. Absorber la rhétorique dans la philosophie ou la philosophie dans la rhétorique, c'est les dénaturer également l'une et l'autre; la philosophie est une science, la rhétorique une méthode. Une méthode ne doit pas être traitée comme une science (1). La rhétorique applique la science du raisonnement et la science des mœurs (2), mais elle n'est ni l'une ni l'autre. Celui qui possède ces deux sciences disposera, il est vrai, de tous les moyens de persuasion; quand on sait bien de quels éléments et de quelle manière se construit le syllogisme, on est habile sur l'enthymème, qui est le syllogisme de la rhétorique; quand on sait la vérité, on connaît bien ce qui ressemble à la vérité (3); mais on ne doit pas oublier que la rhétorique cherche à persuader, c'est-à-dire raisonne avec des vraisemblances et des opinions, tandis que la science démontre, c'est-à-dire raisonne avec des vérités évidentes par elles-mêmes et avec leurs conséquences nécessaires. Il est d'un ignorant de demander la persuasion à la géométrie et la démons-

(1) *Rhet.*, I, 4. 1359 b 12. I, 2. 1358 a 25.
(2) *Rhet.*, I, 4. 1359 b 8.
(3) *Rhet.*, I, 1. 1355 a 14.

tration à la rhétorique (1). Le sage qui parlera au peuple avec des raisonnements scientifiques sera moins persuasif que l'ignorant qui tire ses arguments des opinions des auditeurs et de ce qui leur est familier (2). La rhétorique n'approfondit pas les règles des raisonnements qu'elle emploie ; c'est l'analytique qui les rapporte aux lois du syllogisme (3). La rhétorique empruntera à la morale les propositions spéciales, les moyens d'inspirer la confiance et d'exciter les passions des auditeurs. Mais il ne lui appartient pas de remonter aux principes; elle n'a pas besoin d'une connaissance exacte et approfondie du juste, de l'utile, de l'honorable, ni des mœurs et des passions des hommes. En énumérant les propositions relatives à ce qui est avantageux, honorable ou juste, Aristote répète qu'il n'appartient pas à la rhétorique de traiter de ces idées à fond, conformément à la vérité et avec une rigueur scientifique (4). Il suffit que les définitions, sans être rigoureusement exactes, ne soient pas obscures (5). Lui, qui ne pensait pas que le moraliste eût besoin des spéculations scientifiques sur l'âme (6), ne les jugeait pas plus nécessaires à l'orateur; il a analysé

(1) *Eth. Nic.*, I, 1. 1094 b 25.
(2) *Rhet.*, II, 22. 1395 b 26.
(3) *Rhet.*, I, 2. 1357 b 22.
(4) *Rhet.*, I, 4. 1359 b 2.
(5) *Rhet.*, I, 10. 1369 b 31.
(6) *Eth. Nic.*, I, 13. 1102 a 23.

les passions et les caractères, sans déterminer métaphysiquement la nature de l'âme, comme Platon le recommandait expressément aux rhéteurs (1). Pour n'être fondée que sur la vraisemblance, l'éloquence ne lui paraît pas à dédaigner; le raisonnement oratoire lui paraît légitime et même nécessaire à côté du raisonnement scientifique (2).

Cependant il n'accorde pas une valeur égale à la rhétorique et à la philosophie. La morale et la politique sont plus scientifiques et plus en possession de la vérité que la rhétorique (3). Il pense, comme Platon, que le philosophe peut être aussi l'orateur le plus habile, parce que celui qui sait le mieux la vérité est aussi le plus capable de connaître la vraisemblance, et (raison que Platon n'aurait pas admise) parce que celui qui a la science peut aussi le mieux connaître les opinions des hommes; car les hommes rencontrent le plus souvent la vérité (4). Il est un point sur lequel la préoccupation scientifique l'a entraîné plus loin même que Platon. Platon ne condamne pas l'emploi des passions; il exige même

(1) On a dit souvent qu'Aristote, dans ses descriptions des mœurs et des passions, avait développé les indications du Phèdre; mais l'esprit de ses descriptions est tout différent. D'ailleurs, les rhéteurs s'étaient déjà beaucoup occupés, et, suivant Aristote, trop exclusivement des moyens d'exciter les passions. Sur ce point, je crois qu'Aristote ne doit rien à Platon.

(2) *Rhet.*, I, 1. 1355 a 20.

(3) *Rhet.*, I, 4. 1359 b 6.

(4) *Rhet.*, I, 1. 1355 a 14.

que l'orateur accommode ses discours aux différentes espèces d'âmes. Aristote soutient que le moyen de persuasion qui ne s'adresse qu'à l'intelligence, le raisonnement, est le seul légitime; il condamne absolument l'emploi des passions et même du style.

Au reste, la ressemblance et la différence qui se remarquent entre Platon et Aristote dans la manière dont ils ont conçu la théorie de la rhétorique se reproduisent sur toutes les autres questions et tiennent aux principes mêmes de leur philosophie (1). Platon et Aristote s'accordent à exclure de la science l'expérience et l'opinion; mais, selon Platon, l'expérience et l'opinion sont le contraire de la science, comme l'erreur est le contraire de la vérité, comme le doute est le contraire de la certitude; le monde sensible, domaine de l'expérience et de l'opinion, n'existe plus pour celui qui contemple le monde intelligible des idées. Aristote, au lieu d'opposer l'expérience et l'opinion à la science, fait sortir la science de l'expérience et de l'opinion par voie de généralisation et de discussion. Il admet l'idéal, mais en même temps il tient compte des exigences de la pratique; et, après avoir exposé quel est le meilleur gouvernement dans des circonstances exceptionnellement favorables, il ne croit pas sa tâche achevée s'il n'enseigne pas quel est le meilleur gouverne-

(1) Zeller (*Phil. der Griechen*, II, 384-385) a très-bien exposé la doctrine d'Aristote à ce point de vue.

ment possible dans des circonstances ordinaires, et même quel est le moyen de faire durer un mauvais gouvernement. C'est dans le même esprit qu'il a réduit en théorie ce qu'il estimait médiocrement, comme le raisonnement oratoire, et même ce qu'il méprisait, comme l'emploi des passions et les artifices du style.

V

DE LA DIALECTIQUE APRÈS ARISTOTE.

A en juger d'après la liste des ouvrages de Théophraste, les disciples immédiats d'Aristote paraissent avoir enseigné et pratiqué l'analytique et la dialectique suivant le plan et les méthodes du maître (1). Théophraste n'appliquait pas seulement la dialectique à la dispute et à la composition de dialogues destinés au public; il composait sur des problèmes dialectiques des écrits appelés *thèses*, et dont la forme paraît avoir été populaire, oratoire, brillante (2). Après Théophraste, la dispute paraît être tombée en désuétude (3). Ce qui est certain, c'est que le

(1) Diogène Laerce, V, 2. On retrouve dans cette liste tous les titres des traités qui composent l'*Organon* d'Aristote.

(2) Le mot θέσις désignait déjà du temps d'Aristote une question sur laquelle on dispute (*Top.*, I, 11. 104 b 35). — Crantor disait que les *thèses* de Théophraste étaient écrites avec de la pourpre. Diogène Laërce, IV, 27.

(3) A en croire Cicéron, les disciples de Platon, et Aristote lui-même, n'auraient plus disputé : Illam autem Socraticam dubitationem de omnibus rebus et nulla affirmatione adhibita consuetudinem disserendi

mot dialectique perd l'acception qu'il avait pour Aristote ; il devient synonyme de logique, et comprend ce qu'Aristote appelait analytique. Des quatre écoles qui dominent à peu près seules dans la philosophie après Théophraste, l'école épicurienne rejette et dédaigne la logique, l'école péripatéticienne ne conserve que la théorie des lieux, l'école stoïcienne ne cultive que la théorie du raisonnement et l'art de résoudre les sophismes, l'école académique a peut-être uni la topique péripatéticienne à la logique stoïcienne.

Cicéron accuse formellement les péripatéticiens de son temps d'être étrangers à la science du vrai et du faux, et de raisonner sans rigueur scientifique (1). C'est une preuve que dans l'école péripatéticienne on n'avait plus l'habitude de disputer en forme ; car il est impossible de pratiquer cet exercice sans être conduit à approfondir la science par laquelle on distingue un argument faux d'avec un sophisme, et sans être porté à user et même à abuser de l'exactitude et de la subtilité du raisonnement. D'autre part, Strabon nous atteste (2) que les successeurs de Théo-

reliquerunt. *Acad.*, I, 4. Mais il se trompe évidemment, et il attribue à l'ancienne Académie et aux premiers péripatéticiens ce qui était vrai de ses contemporains.

(1) *De Fin.*, III, 12. Est enim eorum consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticæ. Cicéron parle ici de la dialectique stoïcienne.

(2) XIII, 1. p. 418. Strabon exagère certainement, quand il dit qu'on n'avait guère alors que les écrits d'Aristote appelés *exotériques*.

phraste n'avaient guère à leur disposition que les écrits *exotériques* d'Aristote et de Théophraste, qu'au lieu de traiter les questions de philosophie suivant une méthode scientifique et rigoureuse, ils se bornaient à développer oratoirement des *thèses*. Il est évident, par ces témoignages et par d'autres textes (1), qu'ils ne faisaient plus que disserter pour et contre sur une question générale, en appliquant la méthode des lieux exposée par Aristote dans ses Topiques, et en se servant des formes oratoires; en un mot, ils n'avaient conservé des traditions d'Aristote et de Théophraste que l'habitude de composer des thèses. La classification des thèses ou questions générales, empruntée par Cicéron aux péripatéticiens (2), nous montre en quoi consistait alors toute la littérature philosophique de cette école. On distinguait, comme l'avait déjà fait Aristote, deux espèces de thèses : les unes se rapportant à un point de spéculation, les autres à la conduite de la vie.

Mais il me paraît évident que les écrits scientifiques étaient très-peu étudiés, puisque Cicéron nous dit en parlant d'Aristote (*Top.*, I), qu'il était inconnu aux philosophes *prater admodum paucos*. Cf. Appendice 13. Or, comme avant l'imprimerie les ouvrages n'étaient multipliés par la copie qu'autant qu'ils étaient beaucoup lus, certains écrits d'Aristote avaient pu devenir très-rares et comme introuvables. Voir la réflexion très-juste de M. Ravaisson, II, p. 52.

(1) Voir ce que Cicéron dit des successeurs de Straton, *De Fin.*, V, 5, et Diogène Laerce, V, 4. Cette dégénération de l'école péripatéticienne commence à Lycon, qui succéda à Straton dans la 127e olympiade (272-269 avant J.-C.).

(2) *De Oratore*, III, 29. *Top.*, 21-22. *Part. Or.*, 18-19. Cf. appendice 12.

Quand on disserte sur une thèse spéculative, on discute l'existence d'une chose, ou sa définition, ou sa qualité. On traite les questions d'existence à quatre points de vue : l'existence, l'origine, la cause, le changement : *La justice existe-t-elle? Quelle est l'origine des lois? Pourquoi y a-t-il des dissentiments entre les gens instruits? La vertu est-elle amissible?* On traite les questions de définition à quatre points de vue : ou on développe la notion de la chose : *Le droit est-il l'intérêt général?* ou on discute le propre : *Le chagrin est-il propre à l'homme?* ou on examine une division : *Y a-t-il trois espèces de biens : biens du corps, biens de l'âme, biens extérieurs?* ou on fait la description d'un caractère, par exemple celui du vaniteux, de l'avare. Quand on discute une question de qualité, on peut la traiter absolument et sans comparaison : *La gloire est-elle désirable?* ou, par comparaison : *La gloire est-elle plus désirable que les richesses?* La question de qualité, prise absolument, peut être traitée à trois points de vue : ou bien on examine si une chose est à rechercher ou à éviter : *Faut-il rechercher les honneurs? faut-il fuir la pauvreté?* ou bien on discute si une chose est juste ou injuste : *Est-il juste de venger ses parents?* ou bien on discute si une chose est honorable ou honteuse : *Est-il honorable de mourir pour sa patrie?* Quand on traite une question de qualité par comparaison, on peut discuter si deux choses sont identiques ou différentes : *Le flatteur et*

l'ami sont-ils le même homme? ou si l'une est supérieure à l'autre : *L'éloquence est-elle supérieure à la science des lois?* Quant aux questions qui se rapportent à la conduite de la vie, on peut discuter ce qu'il faut faire : *Faut-il se marier?* ou se proposer d'exciter ou d'apaiser les passions, ce qui est le but des exhortations et des consolations. Cette classification montre combien cette philosophie péripatéticienne était peu scientifique, soit pour le fonds, soit pour la forme. Ils n'avaient conservé des méthodes aristotéliques que l'habitude de traiter une question dans les deux sens contraires, et l'emploi des moyens d'argumentation qu'Aristote appelait *lieux* (1), mais ils confondaient la dialectique et la rhétorique; non-seulement leur classification comprend des genres de composition qui n'ont rien de *dialectique*, comme les *caractères*, les exhortations, les consolations; mais encore elle était fondée sur les mêmes principes que les classifications de la rhétorique (2). La distinction qu'Aristote faisait entre les lieux et les propositions spéciales était effacée; les questions de qualité ne pouvaient être traitées qu'avec des propositions empruntées à la morale. Leur *topique* était donc plutôt celle de la rhétorique d'Aristote que celle de sa dialectique. Au reste, ils disaient qu'il y avait

(1) Toutes les fois que Cicéron parle des *lieux*, et de la partie de la dialectique qui enseigne à trouver les arguments, il l'attribue à Aristote et à son école. *De Or.*, II, 38. *De Fin.*, IV, 4, etc.

(2) Voir appendice 12.

une sorte de parenté entre eux et les orateurs (1); et il est certain que la philosophie, ainsi comprise et traitée, se rapprochait beaucoup de l'éloquence appliquée aux affaires, et pouvait y préparer efficacement. Ils appliquaient leurs méthodes à l'enseignement de la rhétorique; ils faisaient développer des thèses à leurs élèves, et leur apprenaient à se servir des lieux (2). Leur dialectique différait de la rhétorique plutôt par les sujets que par les méthodes. Des théories exposées par Aristote dans ses Analytiques et des préceptes développés dans ses Topiques et l'ouvrage intitulé : *De sophisticis elenchis,* les successeurs de Théophraste n'avaient conservé que la méthode des lieux, appliquée, non plus à la dispute en forme, mais à la dissertation oratoire.

Les stoïciens laissèrent complétement de côté les Topiques d'Aristote; ils ne s'attachèrent qu'aux autres traités de l'Organon, à la théorie du raisonnement et de la démonstration et aux moyens de réfuter les sophismes; voilà ce qu'ils comprennent sous le nom de *Dialectique* (3); et, en conséquence, ils définissent la dialectique la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni vrai ni faux (4). Ainsi la dialecti-

(1) *Acad.*, II, 36. Quintilien, XII, 2, 25.

(2) *Tusc.*, II, 3. *De Fin.*, V, 4.

(3) Voir l'exposition de la logique stoïcienne dans Diogène Laërce, VII, 1. Cf. Cicéron, *De Or.*, II, 38.

(4) Diogène Laërce, VII, 1, 42-62. Cf. Alexandre in *Top.*, 251 a 22 (édition de Berlin).

que d'Aristote se confondait pour eux avec ce qu'Aristote appelait analytique, et elle désignait ce qu'ils appelaient et ce qu'on a appelé depuis *logique* (1). Leur dialectique était une science et non une méthode. Cicéron nous dit que les stoïciens n'enseignaient qu'à apprécier les arguments, et non à les trouver (2). Il est donc probable qu'ils ne disputaient pas en forme, qu'ils argumentaient contre leurs adversaires en dissertant; autrement ils auraient senti le besoin d'avoir des moyens d'invention propres à faciliter l'improvisation des arguments. La forme de leurs dissertations n'avait rien d'oratoire; ils s'astreignaient à une marche rigoureuse et méthodique; leur exposition était sèche et nue, leur style court et haché; le tour interrogatif, qui est naturel dans une polémique serrée, était fréquent dans leurs écrits (3), et ils pensaient que c'était la forme propre de la dialectique; car la *dialectique* enseigne à bien *dialoguer* sur les sujets qui se traitent par questions et par réponses, la *rhétorique* à bien *parler* sur les sujets qui

(1) Cic. *De Fin.*, I, 7. (Philosophiæ pars) quæ est quærendi ac disserendi, quæ λογική dicitur.

(2) *De Or.*, II, 38. *De Fin.*, IV, 4. *Top.*, 2.

(3) *De Or.*, II, 38. Genus sermonis affert non liquidum, non fusum ac profluens, sed exile, aridum, concisum ac minutum. Préface des *Paradoxa*. (Stoica hæresis) nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum, sed minutis interrogatiunculis quasi punctis quod proposuit efficit. *De Fin.*, IV, 3. Pungunt, quasi aculeis, interrogatiunculis angustis. — On en a un exemple dans les dissertations d'Epictète, recueillies par Arrien, et aussi, je crois, dans la manière dont Horace fait parler Stertinius, *Satires*, II, 3.

se traitent dans un discours suivi (1). Je crois que les stoïciens, en donnant cette définition, ne se sont préoccupés que de l'étymologie et de la forme qu'ils avaient adoptée dans leur langage et dans leurs écrits. Si la dialectique avait été pour eux l'art de disputer, ils ne l'auraient pas définie la science du vrai et du faux.

Dans la nouvelle Académie, on disputait en forme du temps d'Arcésilas, qui avait remis en usage la méthode de Socrate et de Platon. Du temps de Cicéron, on ne faisait plus que disserter (2). Quand les chefs de cette école essayèrent de concilier les doctrines stoïciennes avec celles de Platon et d'Aristote, il est probable qu'ils unirent la *topique* péripatéticienne avec la dialectique stoïcienne ; et c'est peut-être à Philon que Cicéron a emprunté la définition

(1) Diogène Laërce, VII, 1, 42. Cicéron (*De Finibus*, II, 6) fait allusion à cette distinction. Il vient d'embarrasser Torquatus par ses questions : Tum ille, finem, inquit, interrogandi, si videtur... — Rhetorice igitur, inquam, nos mavis, quam dialectice disputare? — Quasi vero, inquit, perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit. — Zenonis est, inquam, hoc stoici omnem vim loquendi (ut jam ante Aristoteles) in duas tributam esse partes : rhetoricam palmæ, dialecticam pugni similem esse dicebat, quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius. Ce texte de Cicéron prouve que, malgré l'emploi du tour interrogatif, la dialectique pouvait avoir la forme de la dissertation ; car de son temps les stoïciens ne faisaient que disserter (*De Fin.*, II, 1), et certainement ils ne parlaient pas en orateurs.

(2) *De Fin.*, II, 1. On sait qu'Arcésilas est l'auteur du scepticisme académique, et c'est sans doute son scepticisme qui l'a conduit à renouveler l'usage de la dispute, dont le dogmatisme s'accommode moins.

suivant laquelle la dialectique est l'art de trouver les arguments (τοπική) et de les apprécier (1). Cicéron ne distingue le raisonnement dialectique du raisonnement oratoire que par une circonstance tout accessoire : le dialecticien resserre, l'orateur développe ; la dialectique est comme le poing fermé, l'éloquence comme la main ouverte (2). Il était naturel que Cicéron attribuât à la dialectique et à la rhétorique les mêmes procédés d'argumentation (3). Il atteste d'ailleurs formellement que, de son temps, les philosophes ne disputaient pas en forme ; un auditeur posait une question, et le philosophe dissertait sans être interrompu. Seulement, dans l'Académie, l'auditeur ne posait pas sa question sous forme interrogative ; il l'énonçait comme une assertion contre laquelle le philosophe argumentait par un discours suivi (4). Nous n'aurions pas sur ce fait le témoignage de Cicéron, que nous pourrions le conclure de la manière dont il parle partout de la dialectique comme de l'art de disserter (5).

(1) *Top.*, 2.
(2) *Orat.*, 32.
(3) Voir appendice 13.
(4) *De Fin.*, II, 1.
(5) *Top.*, 2. ratio disserendi. *Orat.*, 32. Aliud videtur esse oratio, aliud disputatio, nec idem loqui esse quod dicere. Ac tamen utrumque in disserendo est. Disputandi ratio et loquendi dialecticorum sit, oratorum autem dicendi et ornandi. Le mot *disputatio* signifie dissertation sur une question de philosophie. *Tusc.*, I, 4. *De Orat.*, II, 24. On trouve *De Finibus*, II, 2-5, et en tête de chaque livre des *Tusculanes*, de véritables disputes ; mais le répondant demande bientôt

Quintilien donne la même définition, et divise (1), comme Cicéron, la dialectique en art de trouver les arguments (τοπική) et art de les apprécier (κριτική). On voit d'ailleurs, par son ouvrage et par ceux des rhéteurs grecs de l'âge suivant, que la *thèse* faisait partie des exercices préparatoires en usage dans les écoles des rhéteurs (2), et que la théorie des lieux entrait dans les préceptes relatifs à l'invention (3). La dispute ne paraît pas d'ailleurs avoir été plus pratiquée que du temps de Cicéron. Certains procès, où la cause ne comportait pas d'autres moyens que l'emploi des preuves extrinsèques, n'étaient pas plaidés chez les Romains dans un discours suivi, mais par une lutte appelée *altercatio*, où les deux avocats s'interrogeaient et se répondaient. De plus, les avocats interrogeaient les témoins. Si la dispute avait été en usage dans les écoles des philosophes, Quintilien en aurait sans doute fait mention en cette occasion ; il conseille de chercher des modèles pour l'*altercation* et l'interrogation des témoins dans les écrits des disciples de Socrate (4). Épictète regrette que les stoïciens se

grâce, et réclame un discours suivi. Ces courtes disputes sont une imitation de la méthode socratique, *Tusc.*, I, 4.

(1) XII, 2, 13. Hæc pars (philosophiæ) dialectica, sive illam dicere malumus disputatricem. V, 14, 28.

(2) Quintilien, II, 4, 24. 41. X, 5, 11. Voir les *Progymnasta* de Hermogène, Théon, Aphthonius, Nicolas le sophiste.

(3) Quintilien, V, 10, 20. Apsines (p. 522, Walz), Minucianus (p. 605), rhétorique anonyme éditée par Séguier (*Notices et Extraits des manuscrits*, XIV, p. 202).

(4) VI, 4, X, 1, 35. Altercationibus atque interrogationibus orato-

soient bornés à enseigner la théorie du raisonnement, l'art de distinguer le vrai du faux, et qu'ils n'apprennent pas à procéder comme Socrate, à convaincre un homme étranger à la philosophie par un interrogatoire habilement conduit (1). La dispute était tellement hors d'usage qu'Alexandre d'Aphrodisiade, qui a pourtant commenté les Topiques d'Aristote, est embarrassé pour expliquer comment, du temps d'Aristote, on se servait de la dialectique pour s'exercer (2). Il pense que l'on dissertait successivement *pro et contra* sur une thèse proposée, et que ces dissertations avaient la forme des *thèses* laissées par Aristote et Théophraste. Or il est certain que ces thèses offraient une argumentation continue, et n'étaient pas composées en dialogues (3). Ainsi, quoique Aristote répète partout que la dialectique est, de sa nature, interrogative, il n'est pas venu à la pensée d'Alexandre que ces exercices pussent avoir la forme

rem futurum optime Socratici præparant. V, 7, 28. Ejus rei (la manière d'interroger les témoins), sine dubio neque disciplina ulla in scholis neque exercitatio traditur, et naturali magis acumine aut usu contingit hæc virtus. Si quod tamen exemplum ad imitationem demonstrandum sit, solum est, quod ex dialogis Socraticorum maximeque Platonis duci potest.

(1) II, 12.

(2) *In Top.*, 254 a 48 (éd. de Berlin). Il dit, entre autres choses, en parlant de la coutume de soutenir le pour et le contre sur une question : Τὰς συνουσίας τὰς πλείστας τοῦτον ἐποίουν (οἱ ἀρχαῖοι) τὸν τρόπον, οὐκ ἐπὶ βιβλίων ὥσπερ νῦν (οὐ γὰρ ἦν πώποτε τοιαῦτα (τοσαῦτα?) βιβλία)...

(3) C'est évident, d'après le texte d'Alexandre et d'après Théon, *Progymnasta*, p. 165 (Walz).

d'un entretien, comme ceux que l'on trouve dans les dialogues de Platon. Boèce, dans son commentaire sur les Topiques de Cicéron, adopte sans objection sa définition de la dialectique. Il enseigne pourtant, dans le traité *De differentiis topicis*, que le dialecticien argumente par questions et par réponses et qu'il trouve son juge dans son adversaire, tandis que l'orateur procède par un discours suivi et a un juge entre son adversaire et lui (1). Il semblerait que la dispute fût en usage du temps de Boëce; mais je pense que Boèce, comme les stoïciens et comme Cicéron lui-même, pensait à l'origine et à l'étymologie du mot *dialectique* plutôt qu'à une réalité contemporaine. Car il définit le *plausible* (*probabile*) ce que l'esprit admet de lui-même immédiatement; le *nécessaire* est pour lui une portion du plausible (2). C'est anéantir la distinction qu'Aristote établissait entre la méthode scientifique et la méthode dialectique; et cette confusion me paraît provenir de ce que, du temps de Boëce, la dialectique ne se produisait que sous la forme de la dissertation, qui était aussi celle de la démonstration scientifique. L'interrogation était sans doute employée comme un tour pressant, à la façon des stoïciens; on se faisait à soi-même la réponse, ou on la supposait.

Je ne suivrai pas au delà l'histoire de la dialectique

(1) IV, p. 881 (éd. 1570).
(2) *De diff. top.*, I, p. 862.

d'Aristote. La dispute en forme inspira, on ne sait pourquoi, une espèce de passion dans les écoles du onzième siècle, et fut cultivée à partir de cette époque jusqu'à la Renaissance avec une ardeur exclusive. On peut dire sans exagération que, dans cette période, les études étaient dirigées uniquement en vue de préparer à la dispute. Mais je sortirais des bornes où je me suis renfermé, si je parlais de ce sujet, dont j'ai traité ailleurs (1).

(1) De l'Organisation de l'enseignement dans l'université de Paris, au moyen âge. 1850.

APPENDICE

1

Aristote s'est-il désigné comme l'auteur de la théorie du syllogisme?

On s'accorde à interpréter en ce sens les mots qui se trouvent *Soph. el.* 34, 184 b 1 : Περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν... Je ne pense pas qu'ils en soient susceptibles.

Dans ce chapitre, Aristote récapitule d'abord ce qu'il a exposé dans les huit livres des Topiques et dans le livre *De sophisticis elenchis*. Il rappelle qu'il se proposait de trouver une méthode pour raisonner avec des opinions plausibles sur toute question proposée; ce qui est l'œuvre de la dialectique. Ce plan, il l'a exécuté complétement : Δεῖ δ' ἡμᾶς, ajoute-t-il (183 b 16), μὴ λεληθέναι τὸ συμβεβηκὸς περὶ ταύτην τὴν πραγματείαν. En effet, il est beaucoup plus difficile de commencer la théorie d'un art que de la perfectionner. Ainsi, en rhétorique (1. 26), on a moins de

peine aujourd'hui à perfectionner les méthodes, après que les inventeurs, et ensuite Tisias, Thrasymaque, Théodore et beaucoup d'autres, ont fourni tant d'éléments. Ταύτης (l. 34) δὲ τῆς πραγματείας οὐ τὸ μὲν ἦν τὸ δ' οὐκ ἦν προεξειργασμένον, ἀλλ' οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν. Καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ. Λόγους γὰρ οἱ μὲν (ὁ μὲν?) ῥητορικοὺς οἱ δὲ ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους. C'était un enseignement très-imparfait; ils procédaient comme celui qui, au lieu de vous apprendre le métier de cordonnier, vous donnerait des chaussures de toute espèce. Καὶ (184 a 8) περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν, ἀλλ' ἢ τριβῇ ζητοῦντες πολὺν χρόνον ἐπόνουμεν.

Il est évident que l'expression ταύτης τῆς πραγματείας ne s'applique qu'à la dialectique; car il n'est question que de cet art dans ce qui précède et dans ce qui suit immédiatement; il n'y a pas la moindre allusion aux analytiques. Il compare l'état où il a trouvé l'art de la dialectique à celui où était parvenue de son temps la rhétorique. Il répète évidemment cette comparaison dans la dernière proposition. Si on entend τὸ συλλογίζεσθαι de la théorie du syllogisme, il n'est plus question de la dialectique, mais de l'analytique; l'enchaînement des idées est détruit;

d'ailleurs l'analytique, qui est une science, ne peut être comparée à la rhétorique, qui est une méthode. Le mot συλλογίζεσθαι doit donc être considéré comme synonyme de ταύτης τῆς πραγματείας, et par conséquent désigne le *raisonnement dialectique*. Ce passage n'est pas d'ailleurs le seul où le mot soit pris dans ce sens restreint. Ainsi on lit, à propos de la rhétorique (*Rhet.* I, 1. 1355 a 30) : Τἀναντία δεῖ δύνασθαι πείθειν, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, et Aristote ajoute qu'excepté en rhétorique et en dialectique, on n'établit pas les deux propositions contraires. Dans *Soph. el.* 5, 163 b 8. 13, ἔν τε τοῖς ῥητορικοῖς est mis en parallèle avec ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς (l'exemple cité est le raisonnement par lequel Mélissus établit que l'univers est illimité). Συλλογίζεσθαι est encore employé avec le sens de raisonnement dialectique dans *Top.* VIII, 5. 155 b 8. 6, 156 a 15. 16. *Démontrer scientifiquement* se dit ἀποδεικνύναι.

Ainsi Aristote s'attribue l'honneur d'avoir réduit le premier en théorie, non pas le raisonnement, mais l'art de disputer, la dialectique. Il est possible, il est probable qu'il avait parlé ailleurs des commencements de l'analytique. On trouve même une allusion à ce point d'histoire *An. pr.* I, 31. Mais il ne me semble pas qu'il en soit question dans le XXXIVe chapitre des *Sophistici elenchi.*

2

Il est tellement inhérent à la dialectique d'argumenter avec les opinions du répondant, que, si l'on veut redresser (μεταβιβάζειν) quelqu'un qui soutient une erreur et qui admet des propositions fausses plutôt que des propositions vraies, on argumentera avec les propositions fausses qui ont l'approbation du répondant (*Top.* VIII, 11. 157 a 29. Cf. *Top.* I, 2. 101 a 30 sqq.). Δεῖ δὲ, ajoute Aristote (157 a 33), τὸν καλῶς μεταβιβάζοντα διαλεκτικῶς καὶ μὴ ἐριστικῶς μεταβιβάζειν, καθάπερ τὸν γεωμέτρην γεωμετρικῶς, ἄν τε ψεῦδος ἄν τ' ἀληθὲς ᾖ τὸ συμπεραινόμενον· ποῖοι δὲ διαλεκτικοὶ συλλογισμοί, πρότερον εἴρηται. Waitz (II, p. 521) entend ainsi ce texte : *Quamquam igitur falsis argumentis interdum utendum est disputanti, tamen cavendum est ne argutiis et paralogismis adhibitis ad aliena disputationem traducat, ut qui rem geometricam per argumenta probet quæ a geometria aliena sint.* Je ne pense pas que ce soit là la pensée d'Aristote. Aristote (*Soph. el.* 11, 171 b 7) distingue deux espèces de sophismes : les uns sont des raisonnements qui paraissent réguliers sans l'être réellement, et qui par conséquent ne sont pas proprement dialectiques (cf. *Top.*, I, 1) ; les autres consistent à raisonner sur une proposition scientifique d'après des principes étrangers à la science.

par exemple : *Il ne faut pas se promener après dîner ; car le mouvement n'existe pas* (172 a 8). Quand le dialecticien devra employer des propositions fausses, il devra raisonner en dialecticien et non en sophiste ; c'est-à-dire il devra n'employer que des syllogismes qui soient réellement réguliers, et non des raisonnements qui n'en auraient que l'apparence. Les syllogismes réellement réguliers et composés de propositions réellement plausibles (le plausible peut d'ailleurs être faux) sont propres à la dialectique, comme les propositions géométriques sont propres à la géométrie. Aristote conseille donc au dialecticien d'éviter les sophismes de la première espèce, quand il raisonne avec des propositions fausses ; autrement il paraîtrait dialecticien sans l'être, comme celui qui raisonnerait sur la géométrie avec des propositions qui ne sont pas propres à la géométrie paraîtrait géomètre sans l'être. En résumé, le dialecticien qui, obligé de raisonner avec des propositions fausses, emploie des sophismes de la première espèce (raisonnements réguliers en apparence et non en réalité) commet un sophisme de la seconde espèce (raisonner dans une science ou dans un art avec des propositions qui ne sont pas du domaine de cette science ou de cet art). Cf. *Top.*, VIII, 12. 158 b 8.

3

Λογικῶς. Αναλυτικῶς.

Suivant Heyder (p. 317), Waitz (II, p. 353), Brandis (pp. 143-144. 366), ἀναλυτικῶς, opposé à λογικῶς, désignerait la méthode *scientifique*, par opposition à la méthode *dialectique*. Je crois qu'il a un sens plus restreint. Dans le seul passage (*An. post.*, I, 22. 84 a 8. b 2) où les deux termes sont opposés, il s'agit d'une question d'*analytique;* il s'agit de prouver que la démonstration ne peut se prolonger à l'infini, qu'elle doit s'arrêter à des principes indémontrables. Il me semble qu'ἀναλυτικῶς signifie ici *d'après les principes propres à la science du raisonnement et de la démonstration* qu'Aristote appelait *analytique*. C'est ainsi que φυσικῶς est employé par opposition à λογικῶς quand il s'agit de démontrer une proposition qui est du domaine de la science de la nature; il signifie : *d'après les principes propres à la science de la nature*. Le mot λογικῶς qui signifie : *avec des raisons qui ne sont d'aucune science déterminée,* pourrait ainsi être opposé à ἰατρικῶς, s'il s'agissait de médecine, à γεωμετρικῶς, s'il s'agissait de géométrie, etc. Le terme général opposé à λογικῶς est ἐκ τῶν κειμένων (*An. post.*, I, 32. 88 a 30).

4

Du but et de la matière de la dialectique.

Sur ces deux points, Aristote ne s'exprime pas toujours de la même manière ; on remarque dans son langage une inconsistance qui tient peut-être à une incertitude de la pensée.

Il distingue toujours et très-nettement la dispute dialectique de la dispute sophistique. Il semble reconnaître trois emplois différents de la dispute dialectique : s'exercer (γυμνασία), examiner (σκέψις), mettre à l'épreuve la science de celui qui prétend savoir ce qu'en réalité il ignore (*Top.*, VIII, 5. 155 a 25-32. *Soph. el.*, 11, 171 b 4). Sur les deux premiers points, Aristote n'entre dans aucun détail ; on est réduit à conjecturer, d'après la signification des mots, que par *s'exercer* il entend s'exercer à l'argumentation, et par *examiner* voir ce qui peut se dire pour et contre sur une question. Ailleurs il distingue la dialectique considérée en elle-même de la *peirastique* (τῆς διαλεκτικῆς καθ' αὑτὴν καὶ τῆς πειραστικῆς. *Soph. el.*, 34, 183 a 37) et les raisonnements dialectiques des raisonnements *peirastiques* (*Soph, el.*, 2, 161 b 3) ; et dans ce dernier passage, il dit qu'on raisonne dialec-

tiquement au moyen de propositions plausibles pour mettre le répondant en contradiction avec lui-même, et qu'on raisonne *peirastiquement* avec les propositions auxquelles adhère le répondant et qu'il est nécessaire de connaître quand on fait profession de savoir quelque chose (διαλεκτικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως (λόγοι), πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαίων εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην). Waitz (II, p. 530) entend ainsi ce texte : « Ambo colligunt ex propositionibus probabilibus, illi quidem (διαλεκτικοὶ) ex iis quæ omnibus probari solent, hi vero ex iis quæ probantur adversario. » Je doute que cette interprétation soit fondée. Dans le premier texte, Aristote dit formellement que l'œuvre de la dialectique considérée en elle-même et de la *peirastique*, c'est de raisonner avec les propositions les plus plausibles sur tout sujet proposé, et on lit ailleurs que la *peirastique* est une portion de la dialectique (μέρος τῆς διαλεκτικῆς. *Soph. el.*, 8, 169 b 25), qu'elle est une espèce de dialectique (διαλεκτική τις. *Soph. el.*, 11. 171 b 3). En effet, au point de vue de la méthode, on ne peut distinguer entre la dialectique et la *peirastique*. Pourquoi la dialectique proprement dite n'emploierait-elle que les opinions admises par tout le monde, et non les opinions admises soit par la plupart des hommes, soit par tous les sages ou par la plupart ou par les plus illustres d'entre eux? D'autre part, si la

peirastique raisonne avec ce qu'il est nécessaire de savoir quand on prétend connaître quelque chose, elle emploie nécessairement des opinions admises par tout le monde. Car les propositions dont parle ici Aristote, on peut les savoir sans posséder la science elle-même à laquelle on a des prétentions, quoiqu'on ne puisse les ignorer sans ignorer la science qu'on se vante de posséder (*Soph. el.*, 11, 172 b 25). Ce sont des propositions qui ne sont du domaine d'aucune science déterminée, qui sont communes à toutes les sciences (*ibid.*, l. 29. 31) : en un mot, ce sont les *lieux*. Par exemple, dans le Gorgias, Socrate embarrasse son adversaire en lui demandant une définition de la rhétorique ; il ne sait pas lui-même ce que c'est que la rhétorique ; mais il confond le rhéteur à l'aide des *lieux* de la définition, propositions qui ne sont pas du domaine de la rhétorique. Or tous les *lieux* sont des propositions plausibles ; la peirastique raisonne donc avec des propositions plausibles. D'autre part, la dialectique raisonne comme la peirastique avec les opinions du répondant. Toute proposition dialectique est énoncée interrogativement, de manière à ne comporter d'autre réponse qu'un oui ou un non. Quand le répondant a énoncé une affirmation ou une négation, l'interrogeant ne peut continuer la dispute qu'avec cette affirmation ou cette négation ; et par conséquent toutes les fois qu'on dispute, soit dialectiquement, soit *peirastique*

ment, on ne peut raisonner qu'avec les opinions du répondant. Au point de vue de la méthode, il est donc impossible de distinguer entre la dialectique et la *peirastique*. Par *propositions plausibles* et par *choses qu'il est nécessaire de savoir quand on prétend posséder une science*, Aristote a exprimé la même idée ; seulement, dans le second cas, il l'a envisagée au point de vue particulier de la *peirastique*. Au reste, là où il donne des conseils sur la manière dont on doit répondre quand on dispute pour s'exercer ou pour mettre à l'épreuve la science d'autrui (*Top.*, VIII, 5-fin), il ne fait pas de distinction entre ces deux emplois de la dialectique.

Il faut reconnaître que cette rédaction est irrégulière. Aristote a exprimé comme coordonnées deux idées dont l'une est subordonnée à l'autre. Cette irrégularité d'expression n'est pas la seule où il soit tombé en traitant ce sujet. Ainsi (*Top.* VIII, 5. 155 a) les dialecticiens sont désignés successivement par τοῖς γυμνασίας καὶ πείρας ἕνεκα τοὺς λόγους ποιουμένοις (l. 25. Cf. 11, 157 a 25), τοῖς διατρίβουσι μετ' ἀλλήλων σκέψεως χάριν (l. 28), τοῖς μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως τοὺς λόγους ποιουμένοις (l. 32), et le changement de l'expression n'est nullement motivé par la suite des idées. Ailleurs (*Top.* I, 2. 101 a 27) il n'est question que de la γυμνασία ; Aristote ne mentionne ni la σκέψις ni la πεῖρα. Enfin la dialectique est réduite à la πεῖρα dans

un texte célèbre de la Métaphysique, où Aristote parle des rapports de la dialectique avec la philosophie première (*Met.* IV, 2. 1004 b. 25) : Ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική. On a, il est vrai, entendu ce passage autrement. M. Ravaisson traduit (I, p. 239) : *C'est à la dialectique d'essayer ce que la philosophie doit ensuite faire connaître*. Brandis (p. 152) : *La dialectique essaye* (versucht) *ce que la philosophie connaît* (was die Philosophie erkennt). Bonitz (Commentaire sur la Métaphysique, p. 181) : *Philosophia a veris profecta principiis ipsam cognoscit veritatem, dialectica verum tentat modo et experitur, et profecta a vulgi opinionibus viam quasi parat philosophiæ*. Je crois que l'analogie d'autres textes (ἡ δ' αὐτὴ καὶ πειραστική. *Soph. el.*, 11, 172 a 21 ; συλλογισμὸς ἐριστικός ἐστιν εἷς μὲν... περὶ ὧν ἡ διαλεκτικὴ πειραστική ἐστι. *Soph.*, *el.* 11, 171 a 9) doit amener à traduire, comme l'a déjà entendu Alexandre (647 a 24) : *La dialectique met à l'épreuve la science d'autrui touchant les matières que la philosophie connaît scientifiquement*. La pensée eût été complète si Aristote avait ajouté : καὶ γυμναστικὴ καὶ σκεπτική ; mais nous venons de voir qu'il ne rappelle pas toujours tous les caractères essentiels de l'objet dont il parle ; et que, par une négligence de rédaction, il lui arrive de n'en mentionner qu'un sans prétendre exclure les autres.

Au reste, dans ce passage, Aristote répète sous

une autre forme ce qu'il vient de dire sur la communauté d'objet entre la philosophie, d'une part, et la dialectique et la sophistique, de l'autre. Voici la suite de son raisonnement : *Il appartient au philosophe de rechercher la vérité relativement à l'être en tant qu'être et à ses propriétés. En voici une preuve : Les dialecticiens et les sophistes revêtent l'apparence du philosophe (en effet, la sophistique est une sagesse apparente, et les dialecticiens disputent de tout, or l'être est commun à tout) ; or les dialecticiens et les sophistes disputent de l'être en tant qu'être et de ses propriétés, évidemment parce que ce sujet est du domaine de la philosophie. En effet, la dialectique et la sophistique roulent sur le même objet* (περὶ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται) *que la philosophie ; seulement elles en diffèrent, la dialectique par la méthode* (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως), *la sophistique par l'intention de tromper. La dialectique met à l'épreuve la science d'autrui sur ce qui est pour la philosophie un objet de connaissance, la sophistique recherche une apparence sans réalité.* De quelque manière qu'on entende la suite des idées dans ce passage difficile (1), il est certain qu'Aristote y affirme

(1) Le raisonnement d'Aristote peut se ramener au syllogisme suivant : *Les dialecticiens et les sophistes ont la prétention d'être des philosophes ; or ils disputent de l'être en tant qu'être et de ses propriétés, donc ils pensent que ce sujet est du domaine de la philosophie.* Aristote établit la majeure en expliquant ce que la dialectique et la sophistique ont de commun avec la philosophie, et il reprend la mineure pour montrer en quoi elles diffèrent de la philosophie. Suivant Bonitz, dans οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ ταὐτὸν μὲν ὑποδύονται σχῆμα

que la dialectique et la sophistique ont le même objet que la philosophie, à savoir l'être en tant qu'être et ses propriétés. Mais comment concilier cette assertion formelle avec le passage (*Met.*, XI, 3. 1061 b 7) où Aristote dit que la dialectique et la sophistique ne s'occupent pas de l'être même en tant qu'être, ni des êtres en tant qu'êtres, mais seulement considérés dans leurs accidents, et que s'occuper de l'être en tant qu'être est propre à la philosophie ? Si la dialectique a le même objet que la philosophie, comment s'expliquer qu'Aristote dise souvent, et en

τῷ φιλοσόφῳ, le μὲν est opposé au δὲ de la proposition διαλέγονται δὲ περὶ τούτων. Les particules μὲν et δὲ peuvent-elles indiquer la liaison qui unit la majeure a la mineure d'un syllogisme? Il me semble que le μὲν de la majeure n'a pas de particule correspondante. Aristote voulait ajouter que la dialectique et la sophistique diffèrent de la philosophie; mais il a changé d'idée, et il a marqué ce qu'elles ont de commun avec la philosophie; c'est donc un anacoluthe. On peut encore supposer une ellipse, comme on en trouve avec μὲν, et admettre qu'Aristote a donné à entendre: *mais elles diffèrent de la philosophie.* — Bonitz (commentaire, p. 182) pense que la rédaction de ce passage est négligée. *Ubi enim*, dit-il, *sophisticam descripsit,* ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, *debebat statim dialectica subjicere descriptionem,* καὶ ἡ διαλεκτικὴ πειραστική, *et quod deinde dialecticis tribuit,* διαλέγονται περὶ ἁπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστι, *idem ad sophistas et ipsos erat extendendum.* Mais si les mots ἡ διαλεκτικὴ πειραστική signifient : *la dialectique met a l'epreuve la science d'autrui,* on pourra faire la même objection ; car le sophiste met aussi à l'épreuve la science d'autrui. Au fond la sophistique ne differe de la dialectique que comme l'apparence differe de la réalité ; hors de là, tout leur est commun, et Aristote ne pouvait dire de la dialectique rien qui ne s'appliquât à la sophistique. Cf. *Rhet.*, I, 1. 1355 b 16-21. Tout ce qui est vrai des rapports entre la dialectique et la philosophie est vrai de la sophistique ; mais σοφιστική venant du mot σοφία qui désigne aussi la philosophie première, Aristote a profité de cette étymologie, comme il s'est servi dans le même passage de l'étymologie de διαλεκτικός.

particulier *An. post.*, I, 11. 77 a 31, que la dialectique n'a pas, comme la philosophie première, un domaine déterminé et ne se rapporte pas à un seul objet (γένους τινὸς ἑνός)? Cette contradiction se reproduit à propos de la classification des problèmes dialectiques (*Top.*, I, 14. 105 b 19). Aristote n'en reconnaît que trois espèces : les uns se rapportent aux choses morales, les autres à la nature; les autres sont *logiques* (par exemple, les contraires sont-ils l'objet de la même science?); et il ajoute (l. 30) qu'en philosophie on traitera ces questions au point de vue du vrai, et en dialectique au point de vue du plausible. C'est dire, en d'autres termes, que la philosophie et la dialectique ont le même domaine : ce qui est inconciliable avec d'autres assertions d'Aristote. La contradiction se remarque encore en ce qui concerne les *lieux;* ce sont des propositions propres à la dialectique, qui n'appartiennent à aucune science déterminée, qui sont communes à toutes les sciences et à tous les arts, qui ne peuvent pas former une classe à part; et pourtant il est facile de se convaincre qu'elles sont presque toutes empruntées à l'*analytique*.

5

De la valeur de l'expression οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι.

Si l'on se rappelle que la dialectique est proprement l'art de disputer et que la dispute était très-pratiquée autour d'Aristote, il est possible de résoudre une question fort controversée, celle de la valeur de l'expression οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι qu'Aristote a employée plusieurs fois. Laissant de côté toutes les interprétations qu'on en a données, nous commencerons par citer et par examiner les textes en eux-mêmes.

Les passages où se rencontre cette expression sont au nombre de six. Il faut y joindre deux textes de l'ouvrage intitulé Ἠθικὰ Εὐδήμεια, qui vraisemblablement est du disciple d'Aristote, Eudème, mais qui n'en est pas moins rédigé en parfaite conformité avec les idées et les habitudes de langage du maître.

Eth. Nicom., I, 13. 1102 a 26. Aristote dit que le politique (nous dirions aujourd'hui le moraliste) a besoin de connaître la nature de l'âme, sans pourtant qu'il soit nécessaire de l'approfondir. Λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια καὶ χρηστέον αὐτοῖς. Οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.— *Polit.*, VII, 1. 1323 a 22. Pour trouver quel est le gouvernement le plus parfait,

il faut d'abord savoir quelle est la vie la plus parfaite. Νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς, καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς. D'abord, en effet, personne ne contestera que l'homme heureux ne doive réunir les trois sortes de biens : biens extérieurs, biens du corps, biens de l'âme. On discute seulement sur la proportion. Aristote argumente pour montrer que les biens de l'âme surpassent tous les autres, et que les biens extérieurs et ceux du corps ne sont nécessaires qu'autant qu'ils servent au bien de l'âme, qui est la vertu. Je ne citerai que quelques arguments, en les rapprochant des indications correspondantes qui se trouvent dans le troisième livre des Topiques. L'excès des biens extérieurs et des biens du corps est nuisible ou inutile ; l'excès des biens de l'âme est toujours utile (1323 b 8-12. Cf. *Top.*, III, 3. 118 b 4-9). Quand une chose est préférable à une autre, le bien de la première est préférable au bien de la seconde. Or l'âme est préférable à la richesse et au corps ; donc, etc. (*ibid.*, 13-18. Cf. *Top.*, III, 1. 116 b 12-13). Les biens extérieurs et ceux du corps doivent être recherchés en vue de l'âme; l'âme n'est pas faite pour eux (*ibid.*, 18-21. Cf. *Top.*, III, 1. 116 a 29-31). Une preuve que la vertu est le principal élément de la félicité, c'est que la divinité est heureuse par elle-même et par sa propre nature, non par les biens extérieurs (*Ibid.* 21-26. Cf. *Top.* III, 1. 116 b 12-18). Les biens

extérieurs et ceux du corps viennent de la fortune et du hasard; ceux de l'âme n'en proviennent pas. (*Ibid.* Cf. *Top.*, III, 1. 116 b 1-7). — *Eth. Eud.*, II, 1. 1218 b 34. Πάντα δὴ τἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ, καὶ τούτων αἱρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις· φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῇ, ὧν ἔνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πᾶσιν. Cet argument est indiqué, *Top.* III, 1. 116 a 17 et b 22. — *Eth. Nicom.*, VI, 4. 1140 a 3. Ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις· πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. — *Polit.* III, 6. 1278 b 31. Τῆς ἀρχῆς τοὺς λεγομένους τρόπους ῥᾴδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις. Puis Aristote distingue le pouvoir du maître sur l'esclave, le pouvoir du père de famille sur sa femme et sur ses enfants, le pouvoir politique. — *Phys. Auscult.*, IV, 10. 217 b 30, Aristote annonce qu'il va traiter du temps. Πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων, εἶτα τίς ἡ φύσις αὐτοῦ. Cette discussion remplit tout le chapitre X et le commencement du chapitre XI jusqu'à 219 a 2. Le temps n'existe pas; car il est composé de parties dont les unes ne sont pas encore et dont les autres n'existent plus; ce qui est composé de néants ne peut pas exister. Tout être divisible qui existe, existe en totalité ou en partie. Or le temps, qui est divisible, n'existe ni en totalité ni en partie. Aristote argumente ensuite pour montrer

que l'instant présent, qui sépare le passé de l'avenir, ne peut être considéré ni comme subsistant toujours ni comme changeant toujours. Quant à la nature du temps, il discute brièvement l'opinion des philosophes qui soutenaient que le temps est le mouvement du monde, ou même la sphère du monde elle-même. Ensuite il argumente pour montrer que le temps n'est ni mouvement ni changement, et pourtant n'est ni sans changement ni sans mouvement. — *Metaph.* XII, 1. 1076 a 28. Σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ τῶν μαθηματικῶν (οὐσιῶν) — ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἁπλῶς (sans y mêler autre chose) καὶ ὅσον νόμου χάριν (*et autant qu'il est nécessaire pour satisfaire à l'obligation* de discuter les opinions des autres avant d'exposer la sienne. Bonitz, d'après Alexandre). Τεθρύλληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων. La discussion annoncée par Aristote est celle qui remplit les chapitres IV et V. — *Eth. Eudem.*, I, 8. 1217 b 22. Εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν (τῶν ἰδεῶν), λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὁτουοῦν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς· ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Ἔπειτ' εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' εἰσὶν αἱ ἰδέαι, κ. τ. λ.

Nous prendrons le point de départ de notre discussion dans ce dernier texte où l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι est opposée à κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι. Or, ce qu'Aristote oppose à cette dernière expression, quand

à l'emploie, c'est la dialectique. Ainsi, après avoir dit qu'examiner le pour et le contre est d'un grand secours pour la dispute (πρός τε τὸ διάζεσθαι — καὶ πρὸς τὸ ἐλέγχειν), il ajoute (*Top.* VIII, 14. 159 b 9) : Πρός τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνεωρακέναι τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως οὐ μικρὸν ὄργανον. Ailleurs, après avoir énuméré et caractérisé les trois classes de questions qui sont l'objet de la dialectique, il dit (*Top.* I, 14. 105 b 30) : Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀληθείαν περὶ αὐτῶν (τῶν προβλημάτων) πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν. On sait que l'opinion admise par tous les hommes est une des probabilités avec lesquelles raisonne le dialecticien ; or Aristote, en rappelant que tous les hommes considèrent la justice comme consistant dans l'égalité, ajoute (*Polit.*, III, 12. 1282 b 18) : Καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν· τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φάσιν. Du rapprochement de ces passages, il résulte que l'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι n'est qu'un synonyme des expressions (διαλεκτικῶς, λογικῶς, πρὸς δόξαν), par lesquelles Aristote désigne les raisonnements de la dialectique, de la dispute, les raisonnements fondés sur des opinions plausibles, par opposition aux raisonnements fondés sur la vérité, aux raisonnements scientifiques, philosophiques, aux démonstrations proprement dites (ἀποδείξεις). L'étymologie confirme cette

induction. Si les raisonnements de la dialectique peuvent être dits *extérieurs*, les raisonnements scientifiques, les *démonstrations* peuvent être considérées comme *intérieures*, quoique Aristote n'emploie pas l'expression ἐσωτερικοί pour les désigner. Or on peut donner deux explications de cet emploi du mot ἐξωτερικός : 1° On lit dans les seconds Analytiques (I, 10. 76 b 24) : Οὐ γὰρ πρὸς τὸν ἔξω λόγον ἡ ἀπόδειξις, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἐν τῇ ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ συλλογισμός. Ἀεὶ γὰρ ἔστιν ἐνστῆναι πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔσω λόγον οὐκ ἀεί. On comprend alors comment les raisonnements qui se rapportent à ce langage *extérieur*, toujours sujet à contradiction, comment les raisonnements du dialecticien, qui est toujours en présence d'un adversaire (πρὸς ἕτερον, *Top.*, VIII, 1. 151 b 10) peuvent être dits *extérieurs*, *exotériques*, par opposition aux démonstrations qui ont rapport à ce langage *intérieur* que se tient à elle-même l'âme du philosophe qui cherche la vérité seul et à part lui (τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ' ἑαυτόν, *ibid.*). C'est en vertu d'une semblable analogie qu'Aristote dit de la divinité et du monde (*Polit.*, VII, 3. 1325 b 29) qu'ils n'ont pas à accomplir d'actes *exotériques* outre ceux qu'ils accomplissent en eux-mêmes (οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν). 2° La démonstration scientifique repose sur les attributs nécessaires de l'objet que l'on considère (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων), et sur les principes propres de la

science qui s'y rapporte (ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν). Elle pourrait être dite en ce sens *propre*, *intérieure* à l'objet. La dialectique raisonne toujours avec l'opinion du répondant, et très-souvent avec des principes qui ne sont pas propres à telle ou telle science déterminée. En ce sens, les raisonnements de la dialectique pourraient être dits *extérieurs* à leur objet. Cette étymologie a été développée avec force et sagacité par M. Ravaisson (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, I, pp. 284. 230). Il est difficile de se décider entre les deux étymologies que nous venons de proposer. Le texte des seconds Analytiques, où le langage extérieur est opposé au langage intérieur, pourrait faire pencher en faveur de la première. Au reste, quelque opinion que l'on adopte, on est amené à la même conclusion : c'est qu'ἐξωτερικός est synonyme de διαλεκτικός. L'expression ἐξωτερικοὶ λόγοι signifie donc dans Aristote : *ce qui se dit dans les disputes*. Elle peut se traduire soit par *disputes*, soit par *arguments de dispute*, soit par *considérations employées dans les disputes*. Il est d'ailleurs évident qu'il s'agit ici des disputes où l'on était de bonne foi, des disputes *dialectiques*, et non des luttes sophistiques.

Cette interprétation s'applique à toutes les particularités que présentent les textes où l'expression est employée. Dans ce qu'Aristote désigne par οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι, il était question des différentes espèces de biens et de leur valeur respective, de la distinction entre ποίησις

et πρᾶξις, de la distinction des différents pouvoirs sociaux, de la nature de l'âme et de la distinction d'une partie rationnelle et d'une partie irrationnelle, de l'existence et de la nature du temps, de la théorie platonicienne des idées : toutes questions de morale, de physique, de métaphysique, que traitaient également et les dialecticiens et les philosophes, dont le domaine était le même. De plus, les raisonnements qu'Aristote emprunte à ce qu'il appelle ἐξωτερικοὶ λόγοι ont un caractère purement dialectique. La division de l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle n'était pas rigoureusement scientifique, comme on le voit, *De anima*, III, 9. Les raisonnements sur la vie heureuse sont indiqués dans le IIIe livre des *Topiques*, ouvrage écrit par Aristote en vue de la dispute. Le caractère dialectique des raisonnements sur le temps est clairement indiqué et par la nature de ces raisonnements eux-mêmes, et par l'expression διαπορῆσαι, qui signifie : *discuter le pour et le contre sur une question, avec des opinions plausibles.* (Voir Bonitz, *Commentaire sur la Métaphysique*, pp. 136-137, et *Top.*, VIII, 11. 158 a 17 : ἀπόρημα συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.) D'ailleurs Aristote, en employant les mots οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι, les fait précéder de la conjonction καὶ ; ce qui indique une espèce de raisonnements autres que ceux dont il se sert dans les traités où il fait cet emprunt. Or le caractère de la Morale à Nicomaque, de la Poli-

tique, des *Physicæ Auscultationes*, de la Métaphysique, est assurément *scientifique*, *philosophique* (κατὰ φιλοσοφίαν). Aristote y emploie le *plausible*, en vue de la vérité scientifique. Enfin il est à remarquer que, presque partout, Aristote renvoie aux ἐξωτερικοὶ λογοί pour des choses qui, suivant lui, sont connues, rebattues, sur lesquelles il est inutile d'insister, et qu'il suppose tout à fait familières à ceux à qui il s'adresse. Or il conseille (*Top.*, VIII, 14. 159 b. 17) au dialecticien d'apprendre par cœur les arguments relatifs aux questions qui se présentent le plus souvent; d'avoir à sa disposition un grand nombre de définitions, et même des argumentations toutes préparées, particulièrement celles qui ont un caractère général, et dont les éléments ne sont pas à notre portée. Aristote et Théophraste avaient pratiqué ce précepte; ils avaient consigné par écrit des argumentations dialectiques *pro et contra* sur différentes questions. (*Alexander in Top.*, I, 4. *Schol.* 254 b 10.) Tel était sans doute l'objet des écrits d'Aristote intitulés : Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά, Θέσεις ἐπιχειρηματικαί, Διαιρέσεις. On conçoit que, quand certaines considérations se reproduisaient fréquemment dans les disputes, surtout certaines distinctions, certains arguments, certaines définitions, Aristote n'y insiste pas et les suppose connues de ses lecteurs, qui s'exerçaient assidûment à la dispute; qui, sans doute, consignaient par écrit les lieux communs de dispute

les plus importants ; qui, suivant le conseil donné par le maître (*Top.*, VIII, 14. 160 a 16), n'assistaient pas à une dispute sans en remporter une objection, une réponse, un syllogisme, une proposition. Il n'est pas surprenant que, parlant d'un exercice qui se pratiquait habituellement, quotidiennement, il emploie le présent en renvoyant aux *argumentations exotériques*, et dise, par exemple (*Polit.*, III, 6) : διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις. Quand il dit de la théorie des idées, que la plupart des arguments relatifs à la question étaient devenus vulgaires, il rappelle qu'on disputait beaucoup sur cette théorie. On en voit encore la trace dans les *Topiques* (VI, 6. 143 b 24. 8, 147 a 6. VII, 4. 150 a 19), où Aristote donne des préceptes pour disputer contre ceux qui soutiennent la théorie des idées. On voit par là qu'il n'est pas besoin de supposer qu'Aristote, en renvoyant aux argumentations *exotériques*, fasse allusion à un ouvrage écrit. Qu'elles fussent dans la mémoire de ses lecteurs, ou écrites par Aristote lui-même, ou consignées dans des notes prises à l'occasion des disputes où l'on s'exerçait ; peu importe. Aristote désigne des lieux communs connus de ceux à qui il s'adresse, et qu'il devait supposer leur être familiers, parce qu'ils revenaient fréquemment.

L'explication des mots οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι peut servir à l'interprétation d'autres formules qui me paraissent synonymes.

On trouve (*De anima*, I, 4. 407 b 29) : Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἧττον τῶν λεγομένων, λόγους δ' ὥσπερ εὐθύνας δεδωκυῖα καὶ τοῖς ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις· ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι. Si l'on traduit : τοῖς ἐν κοινῷ γιγνομένοις λόγοις, par : *les raisonnements qui se font en commun*, on a un synonyme de l'expression ἐν ταῖς διαλεκτικαῖς συνόδοις, employée ailleurs (*Top.*, VIII, 5. 155 a 32) par Aristote pour désigner *les disputes*. Comme la dispute avait lieu entre deux interlocuteurs, dont l'un soutenait une thèse que l'autre attaquait, on comprend qu'Aristote ait pu dire de la définition de l'âme par l'harmonie, qu'elle a *rendu ses comptes* aux disputes, comme le magistrat qui représente aux juges la balance de son administration.

On peut donner un sens analogue au mot ἐξωτερικώτερος, qui est employé, *Polit.*, I, 5. 1254 a 33 (2, 9). Aristote soutient qu'il est avantageux à celui qui est esclave par nature d'obéir à son maître. Pour le démontrer, il fait remarquer d'abord que, partout où plusieurs éléments concourent à une œuvre commune, il y a quelque chose qui commande et quelque chose qui obéit ; que cela se rencontre surtout, il est vrai, chez les êtres animés ; mais que, pourtant, même dans les choses inanimées, il y a une sorte de commandement : ainsi, par exemple, dans l'harmonie musicale. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικω-

τέρας ἐστὶ σκέψεως, τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον. Aristote écarte cette considération tirée de l'harmonie et de la musique, parce qu'elle convient plutôt aux disputes où l'on se contente d'à peu près et d'arguments plausibles, qu'à des recherches philosophiques où l'on doit procéder plus rigoureusement ; en un mot, parce qu'elle est trop exotérique, c'est-à-dire pas assez scientifique.

Ce qui a contribué à obscurcir la valeur de l'expression οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι, c'est que, d'abord, la dispute étant tombée en désuétude, les allusions qu'y faisait Aristote n'étaient plus claires ; ensuite, c'est surtout l'emploi que l'école péripatéticienne a fait du mot ἐξωτερικός pour désigner des écrits composés par Aristote en vue du public qui n'est pas initié aux spéculations philosophiques. Les interprétations proposées peuvent se diviser en deux classes : celles qui adoptent le même sens pour tous les textes, celles qui adoptent des sens différents. Voici les principales de la première classe : 1° ouvrages d'Aristote étrangers au sujet (Saint Thomas d'Aquin, Sepulveda) ; 2° écrits d'Aristote où la philosophie était traitée *dialectiquement*, et qui avaient en général la forme du dialogue (M. Ravaisson, I, p. 229-235. Il excepte les textes : *Phys.*, IV, 10 ; *Met.*, XIII, 1, où l'expression désigne un procédé, un moyen, p. 231) ; 3° recherches d'Aristote, écrites ou non, qui n'avaient

pas le caractère d'une méthode rigoureuse et scolastique, mais qui étaient accessibles au plus grand nombre (Untersuchungen, die nicht den strengen Character der Schule an sich tragen, sondern auf allgemein fassliche Weise geführt sind. Krische, Göttingische gelehrte Anzeigen. 1834, p. 1897); 4° conversations des gens du monde, qui ne sont pas de *l'école*, sur les matières de philosophie (Zeidler, Zell, Michelet, *Commentaire sur la Morale à Nicomaque*, p. 29; Madvig, édition du *De finibus*, p. 861). Voici les principales interprétations de la seconde classe : 1° Buhle (*De libris Aristotelis exotericis et acroamaticis*, en tête de l'édition des *Œuvres d'Aristote*, p. 130) pense qu'il faut entendre par ἐξωτερικοὶ λόγοι, tantôt des discours d'Aristote (*sermones ore traditos*), qu'il a peut-être rédigés plus tard, publiés ou légués à Théophraste, tantôt des ouvrages qui étaient écrits au moment où il les citait. Buhle n'a pas désigné à quels textes il appliquait soit l'une soit l'autre interprétation. 2° Stahr pense que l'expression pouvait désigner, tantôt des ouvrages d'Aristote dont le sujet est plus ou moins étranger à celui de l'ouvrage où il les cite (*Aristotelia*, II, p. 272); tantôt, comme dans *Eth. Eud.*, I, 8, des ouvrages où un sujet n'était traité qu'accessoirement, par opposition à ceux dont il faisait le fond (p. 275); tantôt des ouvrages qui ne faisaient pas partie des œuvres philosophiques, comme les dialogues (p. 275); tantôt, comme dans *Phys.*, IV, 10, et

Eth. Nic., VI, 4, une certaine méthode de philosophie (p. 277). 3° Suivant Brandis (*Aristoteles*, p. 105), l'expression désignerait, tantôt (comme dans *Polit.*, VI, 1; III, 6; *Eth. Nic.*, I, 13; VI, 4; *Met.*, XII, 1) des livres ou des expositions orales qui appartiennent à un autre ordre de considérations que l'ouvrage où Aristote les cite, tantôt (comme dans *Phys.*, IV, 10, et *Eth. Eud.*, I, 8) une certaine méthode différente de la méthode philosophique.

Toutes ces interprétations ont un même défaut : c'est de ne pas s'appliquer à tous les textes d'Aristote.

Ceux qui donnent plusieurs acceptions à l'expression séparent des textes où elle est absolument employée de la même manière, sans que rien indique qu'elle doive recevoir un sens différent. On s'accorde assez généralement à ne pas voir des écrits d'Aristote dans *Phys.*, IV, 10; pourquoi le sens qu'on donne à ce texte ne s'appliquerait-il pas aux autres?

Ceux qui entendent λόγοι par *écrits* ne peuvent expliquer le texte *Phys.*, IV, 10. Ensuite, comme l'a fait observer Krische, Aristote n'emploie pas le mot λόγοι pour désigner ses écrits; il les désigne en général par des substantifs neutres : τὰ Ἀναλυτικά, τὰ Τοπικά, etc.

Ceux qui traduisent ἐξωτερικός par *en dehors de l'école*, *populaire*, ne peuvent expliquer comment des argumentations comme celles qui sont relatives au

temps et à l'existence des idées ont jamais pu être à la portée du plus grand nombre.

Il me semble que l'interprétation donnée au texte *Phys.*, IV, 10, par Simplicius (386 b 25) peut s'appliquer à tous les autres, en retranchant les deux derniers mots : Ἐξωτερικά ἐστι τὰ κοινὰ καὶ δι' ἐνδόξων περαινόμενα, ἀλλὰ μὴ ἀποδεικτικὰ μηδὲ ἀκροαματικά.

6

Aristote et la réminiscence platonicienne.

On trouve (*De memoria et reminiscentia*, 2. 451 a 18 sqq.) un texte qui pourrait se rapporter aux ἐξωτερικοὶ λόγοι. Ce texte offre des difficultés que nous allons examiner.

Aristote, après avoir traité de la mémoire, annonce qu'il va traiter de la réminiscence. Πρῶτον μὲν οὖν ὅσα ἐν τοῖς ἐπιχειρηματικοῖς λόγοις ἐστὶν ἀληθῆ, δεῖ τίθεσθαι ὡς ὑπάρχοντα. Οὔτε γὰρ μνήμης ἐστιν ἀνάληψις ἡ ἀνάμνησις οὔτε λῆψις. En effet, dans le moment où l'on apprend ou éprouve une impression (ὅταν γὰρ τὸ πρῶτον ἢ μάθῃ ἢ πάθῃ), on ne ressaisit pas un souvenir (οὔτ' ἀναλαμβάνει μνήμην οὐδεμίαν), puisque aucun souvenir n'a précédé ; il n'y a pas non plus souvenir (οὔτε λαμβάνει) ; il n'y a souvenir que quand il y a eu précédemment une impression reçue ou une connaissance

acquise ; le souvenir n'est pas contemporain de l'impression. En outre, dans l'instant indivisible où l'impression est reçue et la connaissance acquise, on a reçu une impression et acquis une connaissance, et rien n'empêche qu'accessoirement on ne se souvienne de certaines choses que l'on sait : mais il n'y a proprement souvenir qu'après un certain intervalle de temps ; on se rappelle maintenant ce qu'on a éprouvé auparavant, mais on ne se rappelle pas ce qu'on éprouve au moment où on l'éprouve. Ἔτι δὲ φανερὸν ὅτι μνημονεύειν ἐστὶ μὴ νῦν ἀναμνησθέντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς αἰσθόμενον ἢ παθόντα. Ἀλλ' ὅταν ἀναλαμβάνῃ ἣν πρότερον εἶχεν ἐπιστήμην ἢ αἴσθησιν ἢ οὗ ποτὲ τὴν ἕξιν ἐλέγομεν μνήμην, τοῦτ' ἐστὶ καὶ τότε τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι τῶν εἰρημένων τι. Τὸ δὲ μνημονεύειν συμβαίνει, καὶ μνήμη ἀκολουθεῖ.

Aristote dit d'abord ce que la réminiscence n'est pas ; il dit ensuite ce qu'elle est ; la proposition ἀλλ' ὅταν — τι est opposée à οὔτε γὰρ — λῆψις. Or il ne semble pas que, dans ces deux propositions, le mot réminiscence désigne le même objet. La proposition ὅταν γὰρ — λαμβάνει reprend évidemment sous une autre forme la thèse qui précède ; ἀναλαμβάνει μνήμην répond à μνήμης ἀνάληψις, et λαμβάνει à λῆψις ; il en résulte que ὅταν γὰρ — πάθῃ répond à ἡ ἀνάμνησις, et exprime la même idée sous une autre forme. Mais comment Aristote a-t-il pu admettre que se ressouvenir était synonyme d'éprouver une impression ou acquérir

une connaissance? Comment peut-il dire que se ressouvenir n'est pas ressaisir un souvenir, lorsque, plus bas, il soutient que se ressouvenir est ressaisir quelque chose dont la possession est appelée souvenir, opération qui est suivie du souvenir? Toute son argumentation suppose que ἡ ἀνάμνησις (l. 21) est synonyme d'*apprendre*, et que science n'est pas réminiscence. Dans *Top.*, II, 4. 111 b 26, il argumente exactement de même contre celui qui soutiendrait que ἐπίστασθαι est μεμνῆσθαι; ce n'est pas juste, dit-il : τὸ μὲν γὰρ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου ἐστί, τὸ δὲ καὶ τοῦ παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος. Par le mot ἀνάμνησις, Aristote a donc entendu désigner la réminiscence platonicienne, et non ce qu'on entendait vulgairement et ce qu'il entendait lui-même par réminiscence. Il est singulier qu'il n'en avertisse pas. Sa rédaction est négligée, ou il y a je ne sais quelle altération dans le texte. Faudrait-il lire μάθησις au lieu de ἀνάμνησις?

La paraphrase de Thémistius (édition Alde, f° 97) n'offre aucun secours. Après avoir répété la thèse (l. 20) dans les mêmes termes qu'Aristote, il commente ainsi ce qui suit : Οὔτε γὰρ ἀναμιμνήσκεσθαι λέγομεν τὸν νῦν πρώτως μανθάνοντα καὶ λαμβάνοντα, ὃ οὐδέποτε ἔλαβεν ἢ μεμάθηκεν, ἀλλὰ μᾶλλον μανθάνειν, οὔτ' αὖ τὸν μαθόντα σώζοντα δὲ τὴν μνήμην, λήθης μηδαμῶς μεσολαβησάσης.

Brandis, qui a exposé avec beaucoup d'exactitude et de précision les doctrines d'Aristote, reproduit ainsi cette argumentation (p. 1150) : Se ressouvenir

n'est ni ressaisir ce qui est dans la mémoire (weder ein blosses Wiederergreifen des im Gedächtniss vorhandenen), ni saisir quelque chose (noch ein ursprüngliches Ergreifen?); ce n'est pas le dernier, parce que la possession de la science et l'impression précèdent le souvenir; ce n'est pas le premier, parce que nous avons dans notre mémoire mainte chose qui n'est pas actuellement présente à l'esprit, et que nous ne pouvons pas ressaisir aussitôt (weil wir im Gedächtniss manches bewahren, dess wir uns jetzt eben nicht entsinnen, das wir also nicht sogleich wiederergreifen können). Remarquons que Brandis motive autrement qu'Aristote la proposition que se ressouvenir n'est pas ressaisir un souvenir. Suivant Aristote, ce n'est pas ressaisir un souvenir, parce qu'aucun souvenir n'a précédé; Brandis substitue à cette raison la proposition ἔτι δὲ φανερὸν — παθόντα. Mais, indépendamment de cette considération, cette proposition a-t-elle le sens que lui donne Brandis? μνημονεύειν signifie-t-il *garder dans sa mémoire?* Il me semble qu'Aristote veut dire, en supposant qu'il s'agisse de la réminiscence platonicienne : Apprendre n'est pas se ressouvenir; et même (ἔτι δέ) il est évident qu'il peut y avoir souvenir sans qu'il y ait eu immédiatement auparavant réminiscence; il suffit qu'il y ait eu originairement sensation ou impression reçue.

Il est probable que la théorie de Platon était une

thèse sur laquelle on disputait ; la mention qu'Aristote en fait dans ses *Topiques* semble l'indiquer. Il serait possible que l'expression τοῖς ἐπιχειρηματικοῖς λόγοις fût synonyme de οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι. Aristote définit ἐπιχείρημα par συλλογισμὸς διαλεκτικός (*Top.*, VIII, 11. 158 a 16.) D'ailleurs, l'expression paraît employée ici dans les mêmes circonstances ; il s'agit d'une argumentation préparatoire, et Aristote emploie le présent (ἐστὶν ἀληθῆ). Thémistius a pensé qu'Aristote désignait un de ses ouvrages ; il commente ainsi l'expression : ὅσα ἐν τοῖς ἐπιχειρηματικοῖς λόγοις ἢ προβληματικοῖς ἡμῖν ἀποδέδεικται. Brandis semble rapporter ces mots à l'ouvrage d'Aristote qui est désigné dans la liste de ses écrits sous le titre de Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά.

7

Des procédés d'argumentation et des lieux.

Aristote distingue formellement entre les lieux et les procédés pour trouver des enthymèmes (*Rhét.*, II, 22. 1395 b 20) : Περὶ δ' ἐνθυμημάτων καθόλου τε εἴπωμεν, τίνα τρόπον δεῖ ζητεῖν, καὶ μετὰ ταῦτα τοὺς τόπους· ἄλλο γὰρ εἶδος ἑκατέρου τούτων ἐστίν. La distinction est parallèle en dialectique ; car on lit (*Top.*, I, 18. 108 b 32) : Τὰ μὲν οὖν ὄργανα δι' ὧν οἱ συλλογισμοὶ

τοῦτ' ἐστίν · οἱ δὲ τόποι πρὸς οὓς χρήσιμα τὰ λεχθέντα οἵδε εἰσίν. Cette distinction n'est évidemment pas rigoureuse ; car les lieux sont aussi des procédés d'argumentation. Seulement, ce qu'Aristote appelle ὄργανα semble avoir un caractère plus général que les lieux, et peut servir en dialectique à trouver des lieux. La distinction est encore moins sensible en rhétorique : nous avons vu que ce que dit Aristote sur la manière de trouver des enthymèmes peut se réduire à un seul précepte, auquel il serait facile de donner la forme d'un lieu, en disant qu'il faut raisonner ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον ὑπαρχόντων. Mais Aristote jugeait sans doute ce précepte trop général pour être un lieu.

Thionville a posé le premier cette question (*De la théorie des lieux communs*, p. 51).

8

Du plan suivi dans la Rhétorique d'Aristote.

Spengel, dans un savant et ingénieux mémoire (*über die Rhetorik des Aristoteles*, Mémoires de l'Académie de Bavière, Philosophie, 1851, XXVII), a cherché à démontrer que le plan suivi dans le second livre de la *Rhétorique* n'était pas celui d'Aristote.

Pour discuter cette opinion, rappelons d'abord

les divisions générales de la théorie de l'invention d'après Aristote. Il distingue (*Rhét.*, I, 2. 1356 a 1) trois espèces de moyens par lesquels la parole persuade : le caractère personnel de l'orateur, les dispositions des auditeurs, l'argumentation à l'aide des lieux et des propositions spéciales (εἴδη). Or voici quel est le plan de l'exposition telle que nous l'avons : 1° les propositions spéciales (I, 4-15) ; 2° le caractère personnel de l'orateur, les passions et les mœurs des auditeurs (II, 1-17) ; 3° les propositions par lesquelles on démontre qu'une chose est possible ou impossible, qu'elle a eu ou n'a pas eu lieu, qu'elle arrivera ou n'arrivera pas, qu'elle est considérable ou sans importance (II, 19) ; 4° l'exemple, la sentence, l'enthymème, les lieux, les moyens de réfutation (II, 20-25).

Spengel a trouvé choquant que les préceptes relatifs au caractère personnel de l'orateur et aux passions des auditeurs, fussent placés entre les propositions spéciales et les lieux qui appartiennent au même moyen de persuasion, à l'argumentation. Suivant lui, l'exposition des propositions spéciales se terminait par les mots ἐκ τίνων μὲν οὖν — λόγων, qui commencent le second livre. Immédiatement après, suivait ce qui concerne les lieux, c'est-à-dire, d'après Spengel, les chapitres 18-26, à partir des mots (1391 b 23) ἐπεὶ δὲ περὶ ἕκαστον... qui suivaient λόγων (1377 b 20). Ensuite était placé ce qui est relatif aux passions et aux mœurs

(II, 1-17), suivi des trois lignes (περὶ δὲ τῶν — ποιητέον) qui se trouvent 18. 1391 b 20-23. La proposition causale ἐπεὶ δ' — βουλεύονται (18. 1391 b 8-20) est un débris du préambule qui était en tête des préceptes relatifs aux passions et aux mœurs. Tout ce qui est contraire à cet ordre est supprimé comme interpolation. Spengel, toutefois, avec une courageuse sincérité, appelle l'attention sur un texte de la Poétique, d'où il résulterait qu'Aristote a traité des passions et des mœurs avant les lieux. Spengel fait remarquer que l'expression τὰ περὶ τὴν διάνοιαν (II, 26. 1403 a 36), qui désigne l'invention par opposition à la disposition et à l'élocution, est commentée ainsi (*Poet.*, 19, 1456 a 36) : Ἔστι δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ταῦτα, ὅσα ὑπὸ τοῦ λόγου δεῖ παρασκευασθῆναι. Μέρη δὲ τούτων τό τε ἀποδεικνύναι καὶ τὸ λύειν καὶ τὸ πάθη παρασκευάζειν, οἷον ἔλεον ἢ φόβον ἢ ὀργὴν καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ἔτι μέγεθος καὶ μικρότητα. Spengel conclut de ce texte qu'Aristote a bien pu traiter des passions avant les lieux, puisque les propositions par lesquelles on démontre qu'une chose est importante ou peu considérable sont ici placées à la suite des moyens d'exciter les passions. Mais il aurait dû conclure que ces propositions ne sont pas des lieux ; Aristote le dit en effet formellement (*Rhet.*, II, 26. 1403 a 17 (*voir* page 168) ; et ailleurs (*Rhet.*, I, 3. 1359 a 11), il place ces propositions à la suite des propositions spéciales, comme étant d'une nature

analogue. Si l'on adopte l'hypothèse de Spengel, on pourrait conserver l'ordre qu'il propose en mettant immédiatement après λόγων les mots λοιπὸν δὲ περὶ τῶν κοινῶν πίστεων ἅπασιν εἰπεῖν, ἐπείπερ εἴρηται περὶ τῶν ἰδίων. Εἰσὶ δ' αἱ κοιναὶ πίστεις δύο τῷ γένει, παράδειγμα καὶ ἐνθύμημα (II, 20, 1393 a 22) ; et les préceptes relatifs aux mœurs et aux passions se termineraient par le chapitre XIX, contenant les propositions que, dans la Poétique, Aristote mentionne après les moyens d'exciter la colère ou la pitié. On supprimerait quelques interpolations, et l'on n'aurait pas besoin d'admettre que la proposition ἐπεὶ δ' — βουλεύονται fût un débris égaré.

Cependant je pense qu'il n'y a rien à changer. Toutes ces transpositions reposent sur une hypothèse à laquelle aucune combinaison ne peut satisfaire. On veut rapprocher des propositions spéciales la théorie des lieux. Mais, si la proposition qui commence le second livre est suivie immédiatement de λοιπὸν δὲ — ἰδίων, ce qu'Aristote appelle ici ἴδιαι πίστεις désignerait les propositions spéciales ; or ce qu'il appelle κοιναὶ πίστεις ἅπασι désigne, non les lieux, mais l'exemple et l'enthymème. Il est évident qu'ἴδιαι πίστεις doit désigner quelque chose de plus que les propositions spéciales : autrement Aristote leur opposerait les lieux, et non l'exemple et l'enthymème. Nous sommes ainsi conduits à penser que, dans l'exposition des moyens de persuasion, Aristote a été guidé par d'au-

tres vues que celles qui ont présidé à la division générale.

En effet, tous ces moyens de persuasion ont un point commun : ils ne sont du domaine de la rhétorique qu'autant que l'effet est produit par la parole, et non par des circonstances indépendantes du discours. Ainsi l'autorité personnelle de l'orateur, ce qu'on a appelé plus tard les mœurs oratoires, n'est du domaine de la rhétorique qu'autant que la confiance est inspirée par le discours même, et ne tient pas à des préventions favorables que les auditeurs ont apportées (voir plus bas, page 236). Il en résulte que, si, quant à l'effet produit, il y a lieu de distinguer entre les moyens de persuasion, les préceptes qui y sont relatifs ne peuvent pas toujours être séparés. Ainsi les propositions spéciales qui servent au genre démonstratif et qui se rapportent à l'idée de l'honorable, serviront pour donner au discours l'apparence des qualités morales qui inspirent confiance (*Rhet.*, II, 1. 1378 a 16). Une partie des propositions spéciales qui se rapportent au genre délibératif, peuvent être employées par celui qui veut accommoder son discours au caractère de l'État où il parle (II, 18. 1391 b 20). Il y avait donc une étroite analogie entre les propositions spéciales et les moyens de persuasion qui sont tirés soit du caractère de l'orateur, soit des passions et des mœurs des auditeurs ; cette analogie a conduit Aristote à les rapprocher dans son

exposition. Quant aux propositions par lesquelles on prouve qu'une chose est possible ou impossible, a eu lieu ou n'a pas eu lieu, arrivera ou n'arrivera pas, est grande ou petite, elles ont un caractère mixte; elles sont comme intermédiaires entre les propositions spéciales et les lieux; Aristote leur a donné cette place intermédiaire. D'autre part, il a mis avec les lieux les préceptes généraux relatifs à l'exemple, la sentence, l'enthymème, la réfutation, comme étant de même nature. Il a réuni tous ces préceptes sous le nom de κοιναὶ πίστεις ἅπασιν, c'est-à-dire moyens de persuasion généraux, employés quelle que soit la conclusion à laquelle on veut aboutir, et il a désigné sous le nom d'ἴδιαι πίστεις les moyens de persuasion spéciaux qui se rapportent à une conclusion déterminée ou à un effet particulier. La rhétorique emprunte ses éléments à l'analytique et à la science des mœurs, suivant Aristote. Eh bien! les moyens de persuasion généraux sont empruntés à l'analytique, et se rapportent à la *forme* du discours; les moyens de persuasion spéciaux sont empruntés à la science des mœurs et se rapportent à la *matière* du discours.

La rédaction d'Aristote est sans doute irrégulière; il a eu tort de suivre un autre plan que celui qui semble annoncé par ses divisions générales. Mais ces irrégularités sont très-fréquentes dans Aristote. Ainsi les moyens de persuasion ne sont pas énumérés dans

le même ordre (*Rhet.* I, 2. 1356 a 1, et III, 1. 1403 b 6); et, quoi qu'on pense du plan d'Aristote, l'ordre de ces deux énumérations ne répond pas à celui qu'il a suivi dans son exposition. Le mot τόπος ne désigne pas seulement *lieu*, mais aussi proposition spéciale (II, 22, 1396 b 32), moyen d'exciter les passions (*ibid.*, I. 34 et 3, 1380 b 30). De même le mot στοιχεῖον, qui est synonyme de τόπος (II, 22. 1396 b 22), est appliqué aux propositions spéciales (I, 2. 1358 a 35), précisément au moment où Aristote vient de distinguer entre les lieux et les propositions spéciales. Dans I, 3. 1359 a 11 et II, 26. 1403 a 20, Aristote considère les propositions relatives à la grandeur et à la petitesse comme analogues aux propositions spéciales; mais dans II, 18. 1391 b 28 et 1392 a 1, il semble les considérer comme analogues à ce qu'il appelle plus bas κοιναὶ πίστεις; et dans I, 9. 1368 a 26, il réunit des expressions contradictoires (κοινά et εἴδη): Ὅλως δὲ τῶν κοινῶν εἰδῶν ἅπασι τοῖς λόγοις ἡ μὲν αὔξησις ἐπιτηδειοτάτη τοῖς ἐπιδεικτικοῖς.... τὰ δὲ παραδείγματα τοῖς συμβουλευτικοῖς... τὰ δ' ἐνθυμήματα τοῖς δικανικοῖς. Enfin, quand il vient à parler des κοιναὶ πίστεις, il comprend ou semble comprendre, sous le nom d'ἴδιαι πίστεις, les propositions relatives à la grandeur et à la petitesse, au possible et à l'impossible, etc. Remarquons d'ailleurs que, dans II, 26. 1403 a 20, Aristote ne distingue des lieux que les propositions par lesquelles on démontre qu'une

chose est grande ou petite ; il ne fait aucune mention des propositions par lesquelles on démontre qu'elle est possible ou impossible, qu'elle a eu lieu ou n'a pas eu lieu, qu'elle arrivera ou qu'elle n'arrivera pas ; et pourtant toutes ces propositions sont de même nature. Toutes ces inconsistances de langage trahissent une grande négligence de rédaction.

Au reste, elles proviennent peut-être de ce qu'Aristote a transporté dans l'argumentation oratoire une distinction qui ne convenait qu'à l'argumentation dialectique. En dialectique, les lieux sont des propositions tout à fait distinctes de celles qui ne conviennent qu'à une classe de problèmes ; car chaque classe de problèmes se rapporte à une autre science que les autres problèmes. Alors les lieux sont des propositions communes à toutes les sciences ; les propositions spéciales sont des propositions particulières à une science. Mais en rhétorique les propositions spéciales sont propres, non pas à une science, mais à l'idée qui fait le fond de chaque genre de discours ; or les propositions relatives au juste, à l'utile, à l'honorable, appartiennent toutes à la même science, la science de la morale et de la politique. Les lieux de la rhétorique, qui devraient être des propositions communes aux trois genres de discours, n'ont pas pourtant exclusivement ce caractère ; et il faut qu'Aristote distingue entre les lieux proprement dits et les propositions par lesquelles

on démontre qu'une chose est grande ou petite, possible ou impossible, etc.

En résumé, la division en lieux et en propositions spéciales qu'Aristote semble établir sur les mêmes principes, en dialectique et en rhétorique, repose en réalité sur des principes tout différents dans les deux arts. Il y a là, dans le fond des idées, une confusion qui a dû s'étendre au langage.

9

Discussion de quelques textes d'Aristote.

Rhétorique, I, 2. 1356 a 8 : Δεῖ δὲ καὶ τοῦτο (la confiance dans le caractère personnel de l'orateur) συμβαίνειν διὰ τὸν λόγον, ἀλλὰ μὴ διὰ τὸ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα. *Il faut que, sous ce rapport comme sous les autres, la persuasion soit opérée par la parole, et non par l'opinion que les auditeurs ont du caractère de l'orateur avant qu'il ait parlé.* M. Rossignol (*Journal des Savants*, septembre 1842, p. 563) trouve cette proposition étrange ; il propose de substituer καὶ à μή, et de transposer cette négation après τοῦτο. Je ne crois pas qu'il y ait rien à changer. Les moyens de persuasion, en tant qu'ils sont du domaine de la rhétorique, doivent produire leur effet par le

discours, et non par des circonstances indépendantes (τῶν διὰ τοῦ λόγου πορίζομένων πίστεων, l. 1). On persuade par les qualités personnelles, de la même manière que par les autres moyens (c'est là le sens de καὶ τοῦτο), ὅταν οὕτω λεχθῇ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον εἶναι τὸν λέγοντα (l. 5). On trouve dans la *Poétique* (19, 1456 b 4) un passage qui ne laisse aucun doute sur la pensée d'Aristote. La poésie dramatique peut produire son effet, soit par la pensée et le discours (τὰ κατὰ τὴν διάνοιαν), ce qui est du domaine de la rhétorique, soit par les choses elles-mêmes (ἐν τοῖς πράγμασιν). Mais il y a une différence; c'est que τὰ μὲν δεῖ φαίνεσθαι ἄνευ διδασκαλίας, τὰ δὲ ἐν τῷ λόγῳ ὑπὸ τοῦ λέγοντος παρασκευάζεσθαι καὶ παρὰ τὸν λόγον γίγνεσθαι. Τί γὰρ ἂν εἴη τοῦ λέγοντος ἔργον, εἰ φανοῖτο ἡδέα καὶ μὴ διὰ τὸν λόγον; On peut dire de même, à propos de la rhétorique : Quelle serait l'œuvre propre de la rhétorique, si l'orateur inspirait confiance par sa réputation, et non par sa parole? M. Rossignol fait d'ailleurs remarquer avec raison que la proposition οὐ γὰρ ὥσπερ ne se rapporte pas du tout à celle qui la précède immédiatement : δεῖ δὲ καὶ τοῦτο. Elle se rapporte à la proposition τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι — παντελῶς, et δεῖ δὲ καὶ τοῦτο — λέγοντα doit être mis entre parenthèses. Très-souvent Aristote interrompt par des digressions le fil de ses idées.

Rhétorique, I, 2. 1358 a 7. 23-25. Aristote développe la différence qu'il établit entre les lieux de la

rhétorique et de la dialectique qui n'appartiennent à aucune science déterminée, et les propositions spéciales qui sont propres à telle et telle science. Il fait remarquer que les lieux (ἐκεῖνα) n'apprennent rien sur un sujet déterminé; ταῦτα δέ (les propositions spéciales), ὅσῳ τις ἂν βέλτιον ἐκλέγηται τὰς προτάσεις, λήσει ποιήσας ἄλλην ἐπιστήμην τῆς διαλεκτικῆς καὶ ῥητορικῆς· ἂν γὰρ ἐντύχῃ ἀρχαῖς (les propositions propres à chaque science), οὐκέτι διαλεκτικὴ οὐδὲ ῥητορικὴ ἀλλ' ἐκείνη ἔσται ἧς ἔχει τὰς ἀρχάς. Le mot ταῦτα ne peut se construire, et ποιήσας ne peut s'expliquer. Le sens général est d'ailleurs très-clair : *Mieux on choisira les propositions spéciales, moins les autres s'apercevront que les propositions employées sont fournies par une science qui n'est pas la rhétorique ni la dialectique.* On aura ce sens par un léger changement : ταῦτα δὲ ὅσῳ τις ἂν βέλτιον ἐκλέγηται, τὰς προτάσεις λήσει πορίσασα ἄλλη ἐπιστήμη τῆς διαλεκτικῆς καὶ ῥητορικῆς. Ce passage peut servir à expliquer et à corriger un passage parallèle qui se trouve plus haut (l. 7). Après avoir distingué entre les lieux de la rhétorique et de la dialectique, et les propositions spéciales, Aristote ajoute : Διὸ καὶ λανθάνουσί τε τοὺς ἀκροάτας, καὶ μᾶλλον ἁπτόμενοι κατὰ τρόπον μεταβαίνουσιν ἐξ αὐτῶν. Il est évident que ταῦτα — ἐκλέγηται répond à ἁπτόμενοι κατὰ τρόπον, que λήσει répond à λανθάνουσι, enfin que τὰς προτάσεις — ῥητορικῆς répond à μεταβαίνουσιν. Il faut donc lire : Διὸ καὶ λανθάνουσί τε τοὺς ἀκροάτας μᾶλλον ἁπτόμενοι κατὰ τρόπον

καὶ μεταβαίνουσιν ἐξ αὐτῶν. Quand le dialecticien et l'orateur touchent comme il faut aux propositions spéciales, l'auditeur s'aperçoit moins (qu'ils y touchent), et ainsi ils sortent du domaine de la rhétorique et de la dialectique. Peut-être les particules τε — καὶ indiquent-elles que λανθάνουσί τε καὶ μεταβαίνουσι est pour λανθάνουσι μεταβαίνοντες. Aristote a, du reste, senti qu'il s'était exprimé obscurément; car il ajoute : μᾶλλον δὲ σαφὲς ἔσται τὸ λεγόμενον διὰ πλειόνων ῥηθέν.

Rhétorique, II, 18. 1391 b 8-23. Ἐπεὶ δ' ἡ τῶν πιθανῶν — ἠθικοὺς ποιητέον. On a déjà vu que l'apodose de ἐπεὶ δ' est ὥστε διωρισμένον; en effet (voir plus haut page 54) ὥστε est très-souvent employé par Aristote à l'apodose. Spengel (*über die Rhet. des Arist.*, p. 488) fait une objection : c'est que l'apodose ne se rapporte réellement qu'au dernier membre de la proposition causale : περὶ δὲ τῶν κατὰ τὰς πολιτείας — πρότερον, et que tout ce qui précède n'est pas lié directement avec l'apodose. Mais il n'est pas rare chez Aristote qu'après une proposition causale récapitulative dont tous les membres sont liés entre eux, l'apodose se rapporte directement au dernier membre. Voir *Politique*, III, 18. 1288 a 32-41 (12, 1), et *Rhétorique*, II, 25. 1402 b 12-23 (ἐπεὶ δὲ τὰ ἐνθυμήματα, κ. τ. λ.). Spengel se demande (p. 488) si les expressions ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἀγῶσιν (1391 b 18), et περὶ ὧν βουλεύονται (l. 20) n'excluent pas le genre démonstratif; mais nous avons vu plus haut (page 204) qu'il

arrive à Aristote de ne mentionner qu'un des caractères de l'objet en question, sans pourtant exclure les autres. C'est ainsi qu'il emploie (III, 1. 1403 b 34) κατὰ τοὺς πολιτικοὺς ἀγῶνας, et (I, 2. 1356 b 36) ἡ δὲ ῥητορικὴ ἐκ τῶν ἤδη βουλεύεσθαι εἰωθότων, quoique dans ces deux passages il parle de la rhétorique en général. Enfin il semble donner à πολιτικός un sens analogue à celui de ῥητορικός dans le passage suivant (II, 22. 1396 a 4) : συλλογίζεσθαι εἴτε πολιτικῷ συλλογισμῷ εἴθ' ὁποιῳοῦν.

Rhétorique, II, 25. 1402 b 26-32. Aristote fait remarquer qu'une conclusion vraisemblable laisse toujours prise à une objection, puisque ce qui n'est que vraisemblable n'a jamais lieu constamment. Mais l'objection ne réfute pas le raisonnement, quand elle établit seulement que la conclusion n'est pas nécessaire; la réfutation est alors plus apparente que réelle ; elle n'est réelle que quand elle établit que la conclusion n'est pas vraisemblable. La possibilité de la réfutation apparente donne à l'accusé l'avantage sur l'accusateur : Ἐπεὶ γὰρ ὁ μὲν κατηγορῶν δι' εἰκότων ἀποδείκνυσιν, ἔστι δὲ οὐ ταὐτὸ λῦσαι ἢ ὅτι οὐκ εἰκὸς ἢ ὅτι οὐκ ἀναγκαῖον, ἀεὶ δ' ἔχει ἔνστασιν τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· οὐ γὰρ ἂν ἦν εἰκὸς ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἀναγκαῖον· ὁ δὲ κριτὴς οἴεται, ἂν οὕτως ἐλύθη, ἢ οὐκ εἰκὸς εἶναι ἢ οὐχ αὐτῷ κριτέον, παραλογιζόμενος, ὥσπερ ἐλέγομεν. La proposition causale ἐπεὶ n'a pas d'apodose grammaticale ; d'après l'enchaînement des idées, il faut chercher l'apodose dans

ὁ δὲ κριτής, et il n'y a qu'à supprimer la particule δέ. On a alors : En effet, comme l'accusateur prouve avec des vraisemblances, comme répondre qu'une conclusion n'est pas nécessaire ne revient pas à répondre qu'elle n'est pas vraisemblable, comme ce qui n'a pas lieu constamment laisse toujours prise à une objection apparente (autrement il ne serait pas vraisemblable, mais constant et nécessaire), une telle objection fait illusion au juge, qui s'imagine que la conclusion de l'accusateur n'est pas vraisemblable, ou qu'il ne doit pas se prononcer.

Rhétorique, III, 17. 1417 b 26. Aristote détermine sur quel point doit insister l'argumentation dans le genre judiciaire : Ἀποδεικνύναι δὲ χρή, ἐπεὶ περὶ τεττάρων ἡ ἀμφισβήτησις, περὶ τοῦ ἀμφισβητουμένου φέροντα τὴν ἀπόδειξιν· οἷον εἰ ὅτι οὐ γέγονεν ἀμφισβητεῖ, ἐν τῇ κρίσει δεῖ τούτου μάλιστα τὴν ἀπόδειξιν φέρειν, εἰ δ' ὅτι οὐκ ἔβλαψεν, τούτου, καὶ ὅτι οὐ τοσόνδε ἢ ὅτι δικαίως, ὡσαύτως καὶ εἰ περὶ τοῦ γενέσθαι τοῦτο ἡ ἀμφισβήτησις. Μὴ λανθανέτω δ' ὅτι ἀναγκαῖον ἐν ταύτῃ τῇ ἀμφισβητήσει μόνῃ τὸν ἕτερον εἶναι πονηρόν· οὐ γάρ ἐστιν ἄγνοια αἰτία, ὥσπερ ἄν εἴ τινες περὶ τοῦ δικαίου ἀμφισβητοῖεν, ὥστ' ἐν τούτῳ χρονιστέον, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις οὔ. Les mots καὶ εἰ — ἀμφισβήτησις n'offrent pas un sens satisfaisant; le plus ancien manuscrit de la *Rhétorique,* le manuscrit de Paris 1741, ne donne ni εἰ ni ἡ, leçon qui n'est pas plus claire. Je crois qu'il faut lire : . . . δικαίως. ὡσαύτως. Μὴ λανθανέτω δ', εἰ περὶ τοῦ γενέσθαι ἡ ἀμ-

ρισβήτησις, ὅτι ἀναγκαῖον ἐν ταύτῃ κ. τ. λ. Voici comment je comprends le passage : Dans le genre judiciaire, on discute sur quatre points; l'argumentation doit porter sur le point en discussion. Si l'adversaire nie que le fait ait eu lieu, attachez-vous au point de fait; s'il nie qu'il y ait eu dommage, attachez-vous à prouver qu'il y a eu dommage; s'il prétend que la chose n'est pas si importante, ou qu'elle est juste, attachez-vous de même à prouver qu'elle est importante ou injuste. D'ailleurs, si la discussion porte sur le point de fait, il ne faut pas perdre de vue que c'est le seul sur lequel on puisse démontrer que la partie adverse n'est pas honnête. Si l'on discute la question de justice, par exemple, on peut toujours répondre que l'accusé ignorait que la chose fût injuste, puisque ce point est mis en question, et, par conséquent, est douteux en lui-même. On ne peut pas invoquer cette excuse sur le point de fait; insistez donc sur ce point, et non sur les autres.

Fragment de l'*Eudème* dans Plutarque, Consolation à Apollonius, c. 27 : Ἀνθρώποις δὲ πάμπαν οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον, οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως· ἄριστον γὰρ πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι· τὸ μέντοι μετὰ τοῦτο καὶ τὸ πρῶτον τῶν ἄλλων ἀνυστόν, δεύτερον δέ, τὸ γενομένους ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα. Il me semble que τὸ πάντων ἄριστον désigne le *souverain bien* en général; et Aristote le définirait singulièrement, s'il consistait dans le néant. De plus, δεύτε

ρον δέ me paraît une tautologie après τὸ μετὰ τοῦτο. Je crois qu'on peut remédier à ces inconvénients en transposant τὸ μέντοι — ἄνυστον après φύσεως. On a ainsi : *Il est impossible aux hommes d'arriver au souverain bien et de participer à la nature de ce qu'il y a de plus parfait. Cependant le bien qui vient après celui-là, et qui est le premier de tous les autres, peut échoir à tous les hommes. En effet, ce qu'il y a de plus heureux pour tous les hommes et pour toutes les femmes, c'est de ne pas naître, et, en second lieu, de mourir aussitôt que possible après qu'ils sont nés.* Le mot ἄνυστον a sans doute ici quelque chose de paradoxal; mais je crois qu'Aristote a voulu produire un effet de surprise; il fait attendre autre chose que ce qui arrive à la fin de la phrase : τὸ μὴ γενέσθαι.

10

Αντίστροφος.

Il importe de déterminer avec précision la valeur de ce mot dans la proposition célèbre par laquelle commence la Rhétorique; car il en résulte, à ce qu'il me semble, qu'Aristote n'a pu se représenter la rhétorique comme subordonnée à la dialectique, ni comme une partie de la dialectique.

M. Rossignol (*Journal des Savants*, sept. 1842) a très-bien établi que le mot ἀντίστροφος signifie *correspondance*. J'ajouterai aux textes qu'il a cités des textes de la Politique qui ne laissent aucun doute sur l'espèce de rapport, de ressemblance qu'Aristote désigne par ce mot. Aristote distingue quatre espèces de démocratie et quatre espèces d'oligarchie ; dans la quatrième espèce de démocratie, il n'y a aucune restriction apportée à l'exercice des droits politiques, et la volonté de la majorité se substitue à la loi; dans la quatrième espèce d'oligarchie, le pouvoir est concentré tout entier dans un très-petit nombre de mains, et la volonté des gouvernants se substitue à la loi. Aristote dit (IV, 5. 1292 b 7. 6, 1293 a 33) que la quatrième espèce de démocratie correspond (ἀντίστροφος) à la quatrième espèce d'oligarchie. Il emploie ailleurs, comme synonyme de cette expression, ἀνάλογος (IV, 14. 1298 a 32), qui exprime la même idée sous une autre forme. Ce mot emporte toujours pour Aristote l'idée de *proportion* ; et en effet la quatrième espèce de démocratie est aux autres espèces de démocratie ce que la quatrième espèce d'oligarchie est aux autres espèces d'oligarchie. Enfin le même rapport est désigné par le mot ἀντικείμενα (VI, 6. 1320 b 31), mot qui, entre autres acceptions, désignait (*Met*. IV, 10. 1018 b 1) le rapport d'espèces du même genre qui ne sont pas subordonnées (ὑπ' ἄλλαλα), mais coordonnées (ἀντιδιηρημένα). En effet,

la démocratie excessive et l'oligarchie excessive sont des espèces coordonées de gouvernements défectueux. C'est dans le même sens qu'Aristote dit de la troisième espèce de tyrannie qu'elle *correspond* à la royauté absolue (IV, 10. 1295 a 18). Elle est aux autres espèces de tyrannie ce que la royauté absolue est aux autres espèces de royauté.

Dès lors on s'explique en quel sens Aristote emploie le mot ἀντίστροφος pour désigner les rapports de la rhétorique et de la dialectique. Il dit en effet (*Rhet.* I, 1. 1354 a 1) : Ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἁπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης. Aristote veut dire que la rhétorique est aux autres manières de parler d'une affaire devant une assemblée ou un tribunal, ce que la dialectique est aux autres manières de raisonner sur une proposition scientifique. L'orateur ne parlera ni en médecin, ni en architecte, ni en militaire, ni en financier de profession ; il emploiera des moyens qui ne sont du domaine d'aucun art déterminé. De même le dialecticien ne raisonnera ni en métaphysicien, ni en physicien, ni en géomètre ; il argumentera avec des principes qui ne sont propres à aucune science déterminée. C'est là le rapport qu'Aristote exprime par le mot ἀντίστροφος. Il resterait à dire à quel genre appartiennent les espèces coordonnées qu'Aristote appelle dialectique et rhétorique ; mais il ne s'est pas expliqué sur

ce point, qui d'ailleurs est ici sans importance. Ce genre est sans doute *le raisonnement*.

Quoi qu'il en soit, si la rhétorique correspond à la dialectique, fait le pendant de la dialectique, les textes d'où il résulte qu'elle est subordonnée à la dialectique, sont en contradiction directe avec celui où est employé le mot ἀντίστροφος. Mais, comme nous le démontrerons dans l'appendice 11, cette difficulté peut être levée, soit par interprétation, soit par correction : il faut ou admettre que dans ces textes le mot *dialectique* est par exception synonyme d'*analytique*, ou y substituer le mot *analytique* au mot *dialectique*, ce qui me paraît le plus probable. Il est toutefois un texte auquel on ne peut appliquer ni cette interprétation ni cette correction; nous allons le discuter.

Après avoir dit que la rhétorique est un rejeton de la *dialectique* (lisez ou entendez *analytique*) et de la science des mœurs qu'il est juste d'appeler *politique*, Aristote ajoute (I, 2. 1356 a 30) : Διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορικὴ καὶ οἱ ἀντιποιούμενοι ταύτης τὰ μὲν δι' ἀπαιδευσίαν τὰ δὲ δι' ἀλαζονείαν τὰ δὲ καὶ δι' ἄλλας αἰτίας ἀνθρωπικάς· ἔστι γὰρ μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα, καθάπερ καὶ ἀρχόμενοι εἴπομεν· περὶ οὐδενὸς γὰρ ὡρισμένου οὐδετέρα αὐτῶν ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς ἔχει, ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους. Il est évident qu'Aristote renvoie ici au passage où il a dit que la rhétorique fait le pendant

de la dialectique. Or, si la rhétorique fait le pendant de la dialectique, elle ne peut être ni une *partie* ni une *image* de la dialectique. Le mot ὁμοίωμα, qui désigne ailleurs le rapport entre les impressions faites sur les sens et les objets qui les produisent (*de Interpr.* 1, 16 a 7), ou le rapport entre la musique et les sentiments (*Polit.* VIII, 5. 1340 a 29. 39), ne peut s'appliquer à celui qu'Aristote reconnaît entre la rhétorique et la dialectique. Cette difficulté est tranchée par le manuscrit de Paris 1741, qui, comme on sait, doit servir de base à la critique du texte. On y lit très-distinctement ὁμοία et non ὁμοίωμα, et Spengel a rétabli avec raison cette leçon dans son excellente édition de la Rhétorique d'Aristote. Aristote emploie d'ailleurs plus bas (I, 4. 1359 b 11) le mot ὁμοία pour désigner la même idée. Reste μόριόν τι. Non-seulement cette expression est en contradiction avec l'idée qu'Aristote se faisait des rapports de la rhétorique et de la dialectique; mais encore elle est ici inutile. Aristote veut motiver le blâme qu'il adresse à ceux qui confondent la rhétorique et la politique; et il rappelle que la rhétorique ressemble à la dialectique, qu'elle n'est pas une science portant sur un objet déterminé. En supposant qu'il fût exact de dire que la rhétorique est une portion de la dialectique, c'est une considération qui est ici tout à fait étrangère. En conséquence, je soupçonne une lacune, que je remplis à peu près ainsi : Ἔστι γὰρ (τῆς μὲν

πολιτικῆς) μόριόν τι, τῇ (δὲ) διαλεκτικῇ ὁμοία. On peut dire avec justesse que la rhétorique est une portion de la politique, qui comprend aussi, pour Aristote la morale; et Aristote subordonne lui-même la rhétorique à la politique dans le passage suivant (*Eth. Nic.* I, 1. 1094 b 2) : Ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην (τὴν πολιτικὴν) οὔσας, οἷον στρατηγικήν, οἰκονομικήν, ῥητορικήν.

11

ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ.

Ces deux mots ont pu être écrits l'un pour l'autre dans les manuscrits d'Aristote, et cela pour plusieurs raisons. Le mot ἀναλυτική est rare chez Aristote : je ne l'ai même rencontré que dans *Rhét*, I, 4. 1359 b 10; partout ailleurs il ne cite que ses Analytiques, τὰ Ἀναλυτικά. Il est même remarquable que, dans *Met.*, III, 3. 1005 b 3, il dise : Δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, quoiqu'il ne cite pas ici son ouvrage, et qu'il soit question de la science elle-même. Les copistes ont dû être d'autant plus portés à substituer διαλεκτική au lieu d'ἀναλυτική, que de très-bonne heure après Aristote le mot διαλεκτική a désigné la logique

elle-même. Enfin, dans la transcription des manuscrits écrits en lettres onciales, l'Λ et le Δ ont été très-souvent confondus (1). Il y en a (à ce qu'il me semble) un exemple dans *Rhét.*, II, 23. 1398 a 12. Aristote avertit qu'on ne peut pas employer dans tous les cas l'argument dont Iphicrate s'est servi contre Aristophon. Iphicrate, accusé par Aristophon, lui demanda s'il serait capable de livrer la flotte pour de l'argent ; Aristophon lui répondit que non. « Comment, reprit Iphicrate, toi, Aristophon, tu en serais incapable, et moi, Iphicrate, j'en serais capable ? » On ne peut employer cet argument, dit Aristote, que si l'accusateur paraît plus capable que nous de commettre une mauvaise action : Εἰ δὲ μή, γελοῖον ἂν φανείη, εἰ πρὸς Ἀριστείδην κατηγοροῦντα τοῦτό τις εἴπειεν, ἀλλὰ πρὸς ἀπι-

(1) On sait aussi que Λ et Δ sont confondus par les copistes. Je crois qu'il y en a un exemple dans Plutarque, *De virtute morali*, c. 10 : τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν καὶ τὰς σφοδρότητας οὔ φασι (les stoïciens) γίνεσθαι κατὰ τὴν κρίσιν, ἐν ᾗ τὸ ἁμαρτητικόν, ἀλλὰ τὰς λήξεις καὶ τὰς συστολὰς καὶ διαχύσεις εἶναι τὰς τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τῷ ἀλόγῳ δεχομένας. Le mot λήξεις n'offre aucun sens. On verra ce qu'il faut substituer, si l'on rapproche les passages suivants de Galien, *de Hippocratis et Platonis placitis*, IV, 2, p. 139 (*Kühn*, V, 377) τὰς ἐπὶ ταύταις (ταῖς κρίσεσι) ἀλόγους συστολάς, καὶ ταπεινώσεις, καὶ δείξεις, ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν (beaucoup de stoïciens) εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. *Ibid.*, V, 1, p. 155 (*Kühn*, V, 429) τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς (?) πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν (Zénon) εἶναι τὰ πάθη. Il est évident que, dans cette terminologie stoïcienne, les mots qui expriment les passions accompagnées de tristesse répondent à ceux qui désignent les passions accompagnées de joie. Ainsi διαχύσεις répond à συστολαί, ἐπάρσεις répond à πτώσεις ou ταπεινώσεις. A quoi répondra le mot λύσεις? Évidemment à δέσεις. Je crois qu'il faut substituer ce mot dans Galien à δείξεις qui n'offre aucun sens, et dans Plutarque à λήξεις. Le copiste aura confondu ΔΕCΕΙC et ΛΗΞΕΙC.

στίαν τοῦ κατηγόρου· ὅλως γὰρ βούλεται ὁ κατηγορῶν βελτίων εἶναι τοῦ φεύγοντος· τοῦτ' οὖν ἐξελέγχειν ἀεί. Vater (Animadversiones ad Aristotelis libros tres Rhetoricorum, p. 130) trouve avec raison que les mots ἀλλὰ— κατηγόρου ne se lient pas avec ce qui précède, et il propose de supprimer, avec Muret, ἀλλὰ — φεύγοντος. Je crois qu'il suffit de ponctuer et de lire : ἀλλὰ πρὸς ἀπιστίαν τοῦ κατηγόρου (ὅλως γὰρ βούλεται ὁ κατηγορῶν βελτίων εἶναι τοῦ φεύγοντος) τοῦτ' ἐξελέγχειν δεῖ. Il faut employer ce moyen de réfutation, *en raison* du défaut d'autorité personnelle de l'accusateur, quand l'accusateur n'a pas d'autorité par son caractère. Le copiste a confondu ΑΕΙ et ΔΕΙ, et, une fois qu'ἀεί a été substitué, on a ajouté οὖν pour lier des propositions qu'on ne pouvait plus construire.

Dans *Rhét.*, I, 2. 1356 a 36 : Τῶν δὲ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς τὸ μὲν ἐπαγωγή ἐστι τὸ δὲ συλλογισμὸς τὸ δὲ φαινόμενος συλλογισμός, καὶ ἐνταῦθα (en rhétorique) ὁμοίως ἔχει, le manuscrit de Denys d'Halicarnasse (ad Ammæum, 7) porte ἀναλυτικοῖς au lieu de διαλεκτικοῖς. La leçon de Denys est d'ailleurs fautive ; car Aristote compare ici la rhétorique à la *dialectique*, et la mention du raisonnement sophistique indique qu'il s'agit de dialectique. Enfin l'expression ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς, qui a paru suspecte à Spengel, est employée souvent pour désigner les *raisonnements dialectiques*, la *dialectique*. (Voir *Rhét.*, II, 22. 1396 b

26. 24, 1402 a 4. 1401 a 2. *An. pr.*, II, 16. 65 a 37.)

La substitution de διαλεκτική à ἀναλυτική était donc tout à fait possible ; et je crois qu'elle a eu lieu dans plusieurs passages d'Aristote.

Rhét., I, 1. 1355 a 9. Ἐπεὶ δὲ φανερόν ἐστιν ὅτι ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις —, ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα, ... τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός τις, περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστὶν ἰδεῖν, ἢ αὐτῆς ὅλης ἢ μέρους τινός, δῆλον ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴη μάλιστα, προσλαβὼν περὶ ποῖά τ' ἐστὶ τὰ ἐνθυμήματα καὶ τίνας ἔχει διαφορὰς πρὸς τοὺς λογικοὺς συλλογισμούς· τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμεως ἰδεῖν. Dans ce passage, ou il faut substituer ἀναλυτικῆς à διαλεκτικῆς, ou il faut reconnaître que, par exception, le mot διαλεκτική désigne ici, non pas la *faculté* de disputer sur toute question proposée avec des opinions plausibles, mais la *science* du raisonnement et de la démonstration ; car, quand Aristote dit qu'il appartient à toute la dialectique, ou à une partie de la dialectique, de faire la théorie de toute espèce de syllogisme, on s'explique ce qu'il veut dire, en se rappelant que ses Analytiques sont divisés en deux parties : les Premiers Analytiques, où il fait la théorie de toute espèce de raisonnements ; les Seconds Analytiques, où il fait la

théorie de la démonstration ou du raisonnement scientifique. D'ailleurs, quand Aristote dit que le *dialecticien* peut savoir avec quels éléments et comment se construit un syllogisme, on se rappelle qu'il a employé précisément cette formule pour désigner le sujet de ses Premiers Analytiques (I, 4. 25 b 26) : Λέγομεν (λέγωμεν ?) ἤδη διὰ τίνων καὶ πότε καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός· ὕστερον δὲ λεκτέον περὶ ἀποδείξεως. Ainsi, dans le passage qui nous occupe, le mot *dialectique* s'appliquerait à l'*analytique*, et à l'analytique exclusivement. Il me paraît moins invraisemblable d'admettre qu'ἀναλυτικῆς a été changé par les copistes en διαλεκτικῆς (1).

Rhet. I, 2. 1356 a 26. Aristote vient d'énumérer les trois moyens de persuasion, caractère personnel de l'orateur, passions des auditeurs, argumentation. Ἐπεὶ δ' αἱ πίστεις διὰ τούτων εἰσί, φανερὸν ὅτι ταῦτα τὰ τρία ἐστὶ λαβεῖν τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου καὶ τοῦ θεωρῆσαι περὶ τὰ ἤθη καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ

(1) Waitz (II, p. 354) pense que dans le passage de la Rhétorique λογικὸς συλλογισμός désigne la démonstration scientifique, quoique ailleurs (*An. post.*, II, 8. 93 a 15) la même expression soit opposée à ἀπόδειξις et désigne par conséquent un raisonnement *dialectique*. Je crois qu'elle désigne aussi le raisonnement *dialectique* dans le texte de la Rhétorique; car on lit *Rhét.*, II, 22. 1395 b 23 : ὅτι μὲν οὖν τὸ ἐνθύμημα σύλλογισμός τις ἐστίν, εἴρηται πρότερον, καὶ πῶς συλλογισμός, καὶ τί διαφέρει τῶν διαλεκτικῶν. Quand Aristote dit que la vérité et la vraisemblance relèvent de la même faculté, il veut dire que celui qui sait de quels éléments et comment se construit tout syllogisme, est aussi le plus capable de faire des enthymèmes, c'est à-dire, des raisonnements composés de propositions vraisemblables.

παθη... Ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν. Quoique souvent le mot συλλογίζεσθαι signifie *disputer*, raisonner *dialectiquement*, il est évident qu'il a ici un sens plus général, et que l'expression τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου est synonyme de τοῦ δυναμένου θεωρεῖν ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός. On ne peut garder de doute sur ce point, quand on voit qu'Aristote renvoie à ce texte dans les termes suivants (*Rhet.* I, 4. 1359 b 8) : Ὅπερ γὰρ καὶ πρότερον εἰρηκότες τυγχάνομεν, ἀληθές ἐστιν, ὅτι ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς, ὁμοία δ' ἐστὶ τὰ μὲν τῇ διαλεκτικῇ τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις. La comparaison des deux passages montre avec évidence qu'il faut lire dans le premier ἀναλυτικῆς au lieu de διαλεκτικῆς (1).

An. post. I, 11. 77 a 29 (je change la ponctuation de Bekker pour indiquer plus clairement la construction) : Ἐπικοινωνοῦσι δὲ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι ἀλλήλαις κατὰ τὰ κοινὰ (κοινὰ δὲ λέγω οἷς χρῶνται ὡς ἐκ τούτων ἀποδεικνύντες, ἀλλ' οὐ περὶ ὧν δεικνύουσιν οὐδ' ὃ δεικνύου-

(1) Quintilien II, 17, 14 : Aristoteles... de arte rhetorica tres libros scripsit, et in eorum primo non artem solum eam fatetur sed ei particulam civilitatis sicut dialectices assignat. On ne peut rien conclure de cette citation de Quintilien, relativement à ce qu'on lisait de son temps dans *Rhét.*, I, 2. 1356 a 26, puisqu'elle se rapporterait aussi bien à *Rhét*, I, 4. 1359 b 8, et qu'en tout cas Quintilien a pu substituer le mot *dialectice* au mot *analytice*, qui n'aurait pas été clair pour ses lecteurs.

σιν), καὶ ἡ διαλεκτικὴ πάσαις, καὶ εἴ τις καθόλου πειρῶτο δεικνύναι τὰ κοινά, οἷον ὅτι ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι, ἢ ὅτι ἴσα ἀπὸ ἴσων, ἢ τῶν τοιούτων ἄττα. Ἡ δὲ διαλεκτικὴ οὐκ ἔστιν οὕτως ὡρισμένων τινῶν, οὐδὲ γένους τινὸς ἑνός. Brandis (p. 240) indique qu'il suspecte l'intégrité de καὶ ἡ διαλεκτικὴ πάσαις, et plus haut (p. 142) il dit que, si Aristote ne fait mention dans ce passage que de la dialectique comme commune à toutes les sciences, ce qui est ajouté renferme une allusion à l'analytique dont l'objet touche à toutes les sciences. Je pense que le soupçon de Brandis est fondé, mais je ne crois pas que dans ce qu'Aristote dit de la science qui essaye de démontrer les axiomes, et qui est la philosophie première, il y ait une allusion à l'analytique dont l'objet est tout différent. Remarquons que, d'après l'enchaînement des idées, il faut sous-entendre ἐπιστήμη avec τις, et que dans les mots précédents il faut chercher une science. Or, comme le dit immédiatement après Aristote, la dialectique n'a pas d'objet déterminé, comme les sciences dont il vient de parler (οὕτως), et par conséquent n'est pas une science. Quelle est donc la science qui a quelque chose de commun avec toutes les sciences, comme la philosophie première ? Ce ne peut être que la science du raisonnement et de la démonstration. Il faut donc lire : καὶ ἡ ἀναλυτικὴ πάσαις.

12

De la Topique au temps de Cicéron.

Thionville a très-bien exposé (*Théorie des lieux communs*, p. 93 et suiv.) quelles sont les différences qui séparent la théorie des lieux, telle qu'elle est exposée par Cicéron de celle qui se trouve dans les *Topiques* d'Aristote. Il est peut-être un peu sévère pour Cicéron, qui vraisemblablement a suivi de près quelque philosophe grec contemporain. A qui faut-il attribuer la théorie des lieux et la classification des thèses qu'on trouve dans le *De Oratore*, les *Topiques* et les *Partitions oratoires?*

Cicéron attribue exclusivement aux écoles péripatéticienne et académicienne l'exercice qui consiste à disserter dans les deux sens contraires sur une question générale ou thèse (*De Orat.*, III, 27, 107); il n'était donc pas en usage chez les stoïciens. C'est donc aux péripatéticiens et aux académiciens qu'il faut attribuer la classification des thèses; et Cicéron le dit d'ailleurs indirectement (*De Orat.*, III, 28) : Dicunt igitur nunc quidem illi, qui ex particula parva urbis ac loci nomen habent et Peripatetici philosophi aut Academici nominantur... omnem civilem orationem in horum alterutro genere versari, aut de finita controversia... aut infinite de universo ge-

nere... atque hactenus loquuntur [illi. Quamquam rhetores] etiam hac in instituendo divisione utuntur, sed ita, non ut jure aut judicio, vi denique recuperare amissam possessionem, sed ut jure civili surculo defringendo usurpare videantur. Nam illud alterum genus quod est temporibus, locis, reis definitum, obtinent... Alterum (les thèses) vero tantummodo in prima arte tradenda nominant et oratoris esse dicunt; sed neque vim neque naturam ejus nec partes nec genera proponunt, ut præteriri omnino fuerit satius quam attemptatum deseri. Les mots placés entre crochets ont été intercalés par Hotman pour combler la lacune des manuscrits; l'enchaînement des idées me semble indiquer qu'il faut suppléer autre chose, comme *atque hactenus loquuntur eadem philosophi ac rhetores. Nam rhetores etiam*, etc. Jusqu'ici les philosophes et les rhéteurs disent la même chose; ils s'accordent à diviser les sujets en causes et en thèses; car les rhéteurs établissent aussi cette division, mais c'est seulement pour faire acte de propriété; car ils se contentent de faire mention des thèses et de dire qu'elles sont du domaine de l'éloquence, sans les définir ni les distribuer en espèces et en genres. Cicéron indique clairement par là que cette classification est due aux philosophes, aux philosophes qu'il vient de nommer, les académiciens et les péripatéticiens; il le dit même formellement un peu plus bas (c. 29, 114) : *Redeunt rursus ad conjecturam eamque in quatuor partes dis-*

pertiunt. Il est possible que cette classification des thèses soit d'origine péripatéticienne ; l'exemple de la division est la division péripatéticienne en biens du corps, biens de l'âme, biens intérieurs ; la description des *Caractères*, ce genre de composition (1) propre à l'école péripatéticienne forme l'une des subdivisions. La division en questions de spéculation, et questions se rapportant à la conduite de la vie, se retrouve dans Aristote (*Top.* I, 11. 104 a 1). Les subdivisions des questions spéculatives offrent des particularités remarquables : la subdivision générale est tirée de la forme logique de la proposition mise en question : *an sit, quid sit, quale sit ;* la subdivision de la question de qualité est tirée de la matière de la proposition : l'utile, le juste, l'honorable. Il est clair qu'ici Aristote n'a pas été suivi, et qu'on a abandonné sa division en questions d'accident, de genre, de propre, de définition. Il est impossible aujourd'hui de savoir à quelle époque a été établie la classification exposée par Cicéron ; ce qui est certain, c'est qu'elle repose sur les mêmes principes que la division des στάσεις établie par le rhéteur Hermagoras, dont l'autorité paraît avoir été très-grande au temps de Cicéron, et dont l'ouvrage a peut-être servi de base aux rhéto-

(1) Théophraste en avait sans doute donné le premier exemple ; car la littérature philosophique et oratoire de l'école péripatéticienne semble dériver de lui. Il me paraît peu probable que les *Caractères* de Théophraste, déjà mentionnés par Diogène Laerce comme un ouvrage à part, soient des extraits d'un écrit de morale ou de rhétorique.

riques composées après lui. Hermagoras et les autres rhéteurs de l'antiquité après lui entendaient par στάσις (*constitutio*) ce que nous appelons le *nœud de la question*, ce à quoi se rapporte toute l'argumentation (1). Hermagoras distinguait quatre στάσεις (2) : στοχασμός (en latin *conjectura*, an sit?), ἰδιότης (*proprietas*, quid sit?), μετάληψις (*translatio*, quem aut quicum aut quomodo aut apud quos aut quo jure aut quo tempore agere oporteat? Cic. *De Inv.*, I, 12 ; la question de procédure), κατὰ συμβεβηκός (plus tard ποιότης, *qualitas*, quale sit?). Il subdivisait la question d'*accident* ou de qualité en questions du genre délibératif, du genre démonstratif, du genre judiciaire, et questions de chose (comme : *La richesse inspire-t-elle l'orgueil?*). On reconnaît dans ces divisions la classification des thèses spéculatives ; il n'y a de supprimé que la question de procédure, et la question de chose comme espèce de la question de qualité ; il est remarquable que la subdivision des thèses relatives à la qualité en questions de l'utile, du juste, de l'honorable, réponde exactement aux genres délibératif, judiciaire et démonstratif. Il est donc probable que cette classification des thèses a été empruntée aux rhéteurs (3); car, si elle avait été établie par des philosophes, en de-

(1) Quintilien, III, 6, 21.

(2) Quintilien, III, 6, 56-60. Cicéron, *De Inv.*, I, 8-11.

(3) On ne sait pas au juste à quelle époque vivait Hermagoras, ni s'il était l'auteur de la théorie des στάσεις. Quintilien le place entre Théophraste et Apollonius Molon, le maître de Cicéron (III, 1, 16); il

hors de toute préoccupation de la rhétorique, on ne conçoit pas comment ils auraient rapporté la question de qualité uniquement à l'utile, au juste, à l'honorable. Il est singulier que Cicéron reproche aux rhéteurs de n'avoir pas distribué les thèses en genres et en espèces; les philosophes auxquels Cicéron a emprunté cette classification n'avaient certes fait aucuns frais d'invention. Cet exemple montre d'ailleurs combien, dans l'école péripatéticienne de cette époque, la philosophie et la rhétorique étaient confondues.

Quant à la théorie des lieux exposée par Cicéron, elle repose évidemment sur d'autres principes que celle d'Aristote. Elle n'appartenait pas aux rhéteurs, qui, du temps de Cicéron, n'en faisaient aucun usage. Telle qu'elle est exposée dans les *Topica*, elle contient un emprunt fait aux stoïciens, la théorie du syllogisme hypothétique (chapitres XIII et XIV). Comme les péripatéticiens d'alors étaient étrangers à la logique stoïcienne, il est possible que Cicéron doive sa théorie des lieux à ses maîtres de l'Académie, qui mêlaient le stoïcisme avec les doctrines académiques et péripatéticiennes.

dit de lui : Fecit velut propriam viam quam plurimi sunt secuti. Il aurait donc inventé, sinon le mot de στάσις (voir Quintilien, III, 6, 3), au moins la théorie. Il en résulterait que la classification des thèses exposée par Cicéron serait postérieure à Hermagoras, et par suite à peu près contemporaine de Cicéron.

13

Cicéron et la Rhétorique d'Aristote.

Il est remarquable que, dans tous les ouvrages où Cicéron annonce ou semble annoncer qu'il suit Aristote, un examen attentif ne découvre aucun rapport direct avec les doctrines exposées dans les écrits que Cicéron cite lui-même. Il n'a pas échappé à la critique pénétrante de Madvig (1), que le cinquième livre du *De Finibus* expose la morale péripatéticienne d'après l'académicien Antiochus, et que Cicéron ne s'est pas servi de la Morale à Nicomaque, qu'il considère pourtant comme l'expression fidèle des principes d'Aristote. Si Cicéron a lu les Topiques d'Aristote, il n'a pas fait le moindre usage de ses souvenirs dans l'écrit qu'il a composé pour Trébatius sur ce sujet. Je me propose de montrer ici que les doctrines du *De Oratore,* mises par Cicéron sous le patronage d'Aristote, n'ont aucun rapport avec celles que l'on trouve dans la Rhétorique d'Aristote.

A la passion pour l'éloquence, qui était son génie, sa gloire et sa puissance, Cicéron avait toujours associé un goût très-vif pour les études philosophiques (2). Il les avait, il est vrai, cultivées moins

(1) Voir son *Commentaire*, et l'*Excursus* VII.
(2) *Brutus*, 59, 306. 91, 315.

pour elles-mêmes que dans le but de donner à son éloquence une originalité qui le distinguât entre les orateurs romains (1). C'est ce qui l'avait attaché à l'école académique : par sa méthode de disserter sur le pour et le contre, elle lui paraissait propre à développer le talent de l'argumentation oratoire; par ses doctrines, peu éloignées de l'opinion vulgaire, elle fournissait des lieux communs brillants (2). Quand les révolutions politiques de Rome l'eurent comme exilé des affaires, et que la coalition de César, Pompée et Crassus, resserrée à l'entrevue de Lucques (56 avant J.-C.), lui eut enlevé toute possibilité de prendre la parole avec indépendance et autorité, la pensée qu'il avait eue autrefois en de semblables circonstances (3), de cultiver la philosophie, se représenta avec plus de force à son esprit: il résolut d'augmenter par ses écrits une renommée qu'il ne pouvait plus soutenir par ses discours. Les Romains n'avaient pas encore de littérature philoso-

(1) *Brutus*, 93, 322.

(2) *Orator*, 3, 12. Fateor me oratorem, si modo sim aut etiam quicumque sim, non ex rhetorum officinis, sed ex Academiæ spatiis exstitisse. *Paradoxa*, proœmium, 2 : Nos ea philosophia plus utimur quæ peperit dicendi copiam, et in qua dicuntur ea, quæ non multum discrepant ab opinione populari. — *De Oratore*, III, 36, 145. II, 38, 161. *Orator*, 3, 12. — Sur l'emploi des développements généraux dans un discours, voir *De Oratore*, I, 33, 151. 13, 56. *Brutus*, 93, 322. Il se vante, dans une lettre à Caton, d'avoir introduit la philosophie au Forum (*Ad Fam.*, XV, 4). La trace de ses études philosophiques est évidente dans les Philippiques, mais beaucoup moins reconnaissable dans les discours antérieurs.

(3) *Brut.*, 89, 306.

phique : Cicéron voulut avoir la gloire de la créer. Il forma le projet d'écrire sur la rhétorique et la philosophie ; car, à ses yeux, la philosophie et l'éloquence dans leur perfection sont inséparables. Suivant Cicéron, elles étaient unies autrefois ; la sagesse était toujours compagne de l'art de bien dire ; c'est à partir de Socrate que les philosophes et les orateurs se sont réciproquement méprisés ; encore Aristote et Théophraste ont-ils uni à l'enseignement de la philosophie l'enseignement de la rhétorique (1). Cicéron se proposait de rétablir une alliance nécessaire et depuis longtemps rompue (2). Il se considérait comme assuré de la supériorité sur les rhéteurs et les philosophes latins, qui n'avaient aucune importance ; les rhéteurs et les philosophes grecs de son temps étaient hors d'état de rivaliser avec lui comme écrivains (3) ; quant au fond des choses, il croyait mieux connaître la rhétorique que les rhéteurs de profession, et il pensait qu'il n'était pas besoin de longues études pour s'approprier les doctrines philosophiques. La philosophie, qui se réduisait pour lui et pour ses contemporains à la morale et à la politique, n'était pas, suivant lui, une science spéciale

(1) *De Or.*, III, 15-16. 19. 32-35.

(2) Il me paraît annoncer qu'il écrira sur la philosophie, *De Orat.*, III, 24, 95. Il se le fait prédire par Crassus et Antoine, *De Or.*, I, 21, 95. 17, 79. III, 21, 80. Cf. *Orator*, 5, 17. Dans *De Divinatione*, II, 1, 4, il met ses ouvrages sur la rhétorique dans la même classe que ses écrits philosophiques.

(3) Les rhéteurs manquaient d'éloquence, *De Or.*, I, 20, 91.

comme la géométrie; un orateur exercé pouvait l'apprendre, comme il apprend un procès, et en parler mieux que les philosophes de profession (1). Enfin il se flattait de surpasser, et à la fin de sa vie il était convaincu d'avoir surpassé Platon, Aristote et Théophraste, Isocrate et Démosthène; car il avait réuni les deux genres d'éloquence qui étaient partagés entre ces Grecs illustres; il avait associé l'éloquence de la philosophie avec celle des affaires (2); ses écrits offraient à l'admiration du monde grec et romain l'idéal, pour la première fois réalisé, de l'orateur (3).

Il commença en 55 l'exécution de son plan par la publication du *De Oratore*, sans doute parce qu'un ouvrage sur l'art oratoire, qui était si estimé et si cultivé par les Romains, devait trouver aussitôt un accueil plus favorable que des spéculations philosophiques (4). Cicéron avait d'ailleurs saisi cette occasion de préparer l'opinion publique à son entreprise, et de recommander la philosophie aux Romains en développant qu'elle est absolument indispensable à l'orateur. C'était une opinion que les rhéteurs ne professaient pas, et même qu'ils combattaient; mais

(1) *De Orat.*, III, 21, 79.

(2) *De Officiis*, I, 1, 3-4.

(3) *De Orat.*, III, 35, 143. 21, 80.

(4) Il est à remarquer que le *De Republica* est le premier de ses ouvrages philosophiques. Cicéron redoutait évidemment d'écrire des ouvrages de pure philosophie, avant que l'opinion fût suffisamment préparée, et que le goût du public fût éveillé.

Cicéron prétendait se distinguer des rhéteurs de profession, soit par la forme, soit par les doctrines de son ouvrage. Les ouvrages des rhéteurs de ce temps paraissent avoir été des espèces de manuels écrits avec une aridité technique, des formes scolastiques (1), dans un but exclusivement pratique ; les préceptes de détail n'étaient pas ramenés à des vues générales. Cicéron donnait à son exposition la variété, l'abondance, et l'éclat du style oratoire : et il n'empruntait pas seulement à Aristote la forme dramatique de ses dialogues (2); il prétendait aussi suivre sa doctrine, en appliquant les méthodes de la philosophie à l'art oratoire.

Suivant Cicéron, la méthode du philosophe est la même que celle de l'orateur ; l'orateur accompli est philosophe, car il doit pouvoir traiter de tous les sujets (3). L'art de trouver et de juger les arguments, que Cicéron appelle dialectique, ne diffère pas essentiellement de l'art de parler : le dialecticien resserre l'expression de la pensée, l'orateur la développe. Cicéron prétend retrouver (4) cette distinction dans

(1) Cicéron, *De Inv.*, I, 6, 8. Tacite, *De Causis corruptæ eloquentiæ*, 19.

(2) *Ad. Fam.*, I, 9, 23.

(3) *De Or.*, I, 15, 64. 11-16. III, 21. 35, 143.

(4) *Orator*, 32, 114 : Atque etiam ante hunc (Zénon, qui comparait la dialectique à la main fermée, l'éloquence à la main ouverte) Aristoteles principio artis rhetoricæ dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticæ, ut hoc videlicet differant inter se, quod hæc ratio dicendi latior sit, illa loquendi contractior.

la proposition qui commence la Rhétorique d'Aristote : La rhétorique fait le pendant de la dialectique. Mais son interprétation n'est pas moins contraire au sens de cette proposition qu'à l'ensemble des idées d'Aristote. D'abord le mot *dialectique* n'a pas le même sens pour Aristote et pour Cicéron : il est synonyme de logique pour Cicéron ; il signifie l'art de disputer pour Aristote. Ensuite, quand Aristote dit que la rhétorique fait le pendant de la dialectique, il ne veut pas dire qu'elles soient distinctes : il veut dire qu'elles sont semblables, et cette ressemblance, il la développe dans un sens absolument contraire aux idées de Cicéron. La dialectique et la rhétorique se ressemblent, en ce qu'elles ne sont pas des sciences qui aient un objet déterminé (1) ; les orateurs qui s'érigent en moralistes et en politiques, et qui traitent la rhétorique comme une science déterminée, la dénaturent (2). Sur ce point Aristote est en opposition directe avec Cicéron, qui considère la morale et la politique comme une province détachée de l'empire de l'éloquence (3).

Si le dialecticien et l'orateur ne diffèrent que par

(1) Aristote, *Rhét.*, I, 1, 1354 à 1. Cf. Appendice 10. M. Rossignol, dans un de ses savants articles sur la Rhétorique d'Aristote (*Journal des savants*, septembre 1842), a signalé l'erreur de Cicéron, et fait remarquer qu'Alexandre d'Aphrodisiade s'est également trompé sur le sens d'ἀντίστροφος. Il l'explique par ἰσόστροφός τε καὶ περὶ τὰ αὐτὰ στρεφομένη, ayant le même objet, c'est-à-dire le plausible (*In Top.*, 251 b 32-38).

(2) *Rhét.*, I, 2, 1356 a 27.

(3) *De Orat.*, III, 31, 122-123. I, 15, 68-69.

la forme plus ou moins développée de l'argumentation, les méthodes de la dialectique sont applicables à la rhétorique. C'est aussi ce qu'enseigne Cicéron, en s'appuyant de l'autorité d'Aristote contre les rhéteurs de profession.

La dialectique, qui est pour Cicéron l'art de disserter, comprend l'art de trouver les arguments, ou la *Topique*, propre à l'école péripatéticienne, et l'art de les juger, qui était surtout cultivé par les stoïciens. Cicéron approuve que l'orateur apprenne à démêler le vrai du faux ; mais il l'avertit de se garantir d'une précision minutieuse et aride (1). L'art de trouver les arguments est, de sa nature, antérieur à celui de les juger et plus utile (2). Cicéron applique à la rhétorique la topique et le genre d'exercices auquel elle servait ; il pense que disserter sur une thèse ou question générale est le meilleur exercice pour l'orateur, et que la théorie des lieux est plus élevée, plus féconde que les méthodes d'invention enseignées par les rhéteurs ; sur ces deux points il invoque l'autorité d'Aristote.

Du temps de Cicéron la *thèse* ne paraît pas encore avoir été du nombre des exercices préparatoires usités dans les écoles des rhéteurs ; ils faisaient plaider

(1) *De Orat.*, II, 38, 157-159.

(2) *De Orat.*, II, 38, 160. Quare istam artem totam dimittimus, quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax. Critolaum istum (un péripatéticien)... puto plus huic nostro studio prodesse potuisse. — *Top.*, 2, 6.

leurs élèves sur des causes fictives (1). Convaincu que la faculté de soutenir le pour et le contre avec une grande abondance d'arguments plausibles était des plus précieuses pour l'orateur (2), Cicéron pensait que la *thèse* était un exercice bien préférable à la déclamation (3). Il croyait qu'Aristote préparait ses disciples à l'art de parler, en les faisant disserter oratoirement dans les deux sens contraires sur une question générale (4). Il nous est impossible de vérifier l'exactitude de cette assertion; toutefois il n'est pas improbable qu'il y a ici une confusion de la pratique suivie plus tard par les péripatéticiens avec celle d'Aristote. L'ouvrage où Aristote a réduit en théorie la dialectique ou l'art de disputer, les Topiques ne se rapportent qu'à la dispute en forme; et, en dehors de la dispute en forme, Aristote n'indique d'autre application de ses préceptes qu'aux occasions où l'on a à redresser les opinions des gens qui ne sont pas philosophes, et à la recherche de la vérité en philosophie (5). Il ne dit absolument rien de l'application de la dialectique à la rhétorique.

(1) *Ad Quintum*, III, 3, 4 (Cicéron parle à son frère de l'enseignement donné par le rhéteur Pæonius à leurs enfants). Nostrum instituendi genus paulo eruditius et θετικώτερον non ignoras... ipse puer magis illo declamatorio genere duci et delectari videtur : in quo quoniam ipsi quoque fuimus, patiamur illum ire nostris itineribus; eodem enim perventurum esse confidimus. — *De Orat.*, I, 38, 149.

(2) *De Orat.*, II, 38, 161. *Tusculanes*, II, 3, 9.

(3) *De Orat.*, III, 30, 121. *Ad Quintum*, III, 3, 4.

(4) *Orat.*, 14, 46. Cf. Diogène Laërce, IV, 3.

(5) *Top.*, I, 2, 101 a 26. VIII, 1, 151 b 8. 14, 159 b 5.

Au temps de Cicéron les rhéteurs ne faisaient aucun usage de la théorie des lieux (1); la partie de la rhétorique qu'on appelle invention était renfermée dans des préceptes relatifs à chacune des parties d'un plaidoyer, et dans l'indication des arguments qui convenaient à chaque espèce de cause (2). Cicéron reconnaissait que cette méthode était bonne pour l'instruction des enfants, commode dans la pratique; mais en même temps il pensait que se borner à appliquer ces préceptes, et à faire usage des cahiers de son professeur, c'était renoncer à toute originalité (3). Les rhéteurs de profession font comme les nourrices, qui coupent la nourriture en

(1) *De Orat.*, II, 27, 117. III, 19, 70. *Brutus*, 78, 271. Ce qu'on peut conclure de ces textes, il est facile de le vérifier dans le *De Inventione* de Cicéron, et dans la Rhétorique à Hérennius, qui représentent l'enseignement des rhéteurs auxquels Cicéron fait allusion. On n'y trouve aucune mention des lieux, dans le sens d'Aristote et de Cicéron. L'auteur de la Rhétorique à Hérennius entend par *loci communes* ce que les rhéteurs grecs appellent τόπος, ou κοινὸς τόπος (voir les *Progymnasta* d'Hermogène, Théon, Aphthonius), des amplifications sur l'humanité, la cruauté, la pitié, les vicissitudes de la fortune, etc. Théon donne la définition suivante : τόπος ἐστὶ λόγος αὐξητικὸς ὁμολογουμένου πράγματος. On en trouve des exemples dans la Rhétorique à Hérennius II, 16, 24. 17, 26. 30, 47. Les lieux énumérés dans le *De Inventione*, I, 24-28, sont propres au genre judiciaire, et ceux qui sont énumérés, *ibid.*, I, 53-55 sont des lieux d'amplification. Aristote n'associe jamais κοινὸς au mot τόπος, qui pour lui désigne proprement un procédé d'argumentation *commun* soit aux trois classes de questions dialectiques, soit aux trois genres de discours.

(2) Voir le résumé que Cicéron fait des rhétoriques ordinaires, *De Orat.*, II, 19. III, 19, 70. Les traits de cette description se retrouvent dans la Rhétorique à Hérennius et le *De Inventione*. C'était le plan de la Rhétorique d'Hermagoras, comme on le voit par tout ce que Cicéron en dit, en particulier *Brutus*, 76, 263. 78, 271.

(3) *De Fin.*, IV, 4, 10. *De Orat.*, II, 34, 146-147. 27, 117.

petits morceaux et la donnent toute mâchée aux enfants. Si un jeune homme a déjà quelque instruction, quelque expérience, et une certaine vivacité d'esprit, il ne faut pas le conduire à quelques petits bassins isolés : il faut le mener droit à la source d'où découle toute argumentation (1); il faut lui apprendre la méthode des lieux inventée par Aristote. Les rhéteurs de profession avaient sans doute apporté dans leur enseignement plus de pratique (2), un soin plus exclusif qu'Aristote; mais ils n'avaient pas sa profondeur d'esprit. En lisant la Rhétorique d'Aristote, on reconnaissait avec admiration qu'il avait porté dans la théorie d'un art, dont il faisait d'ailleurs peu de cas, ce coup-d'œil perçant avec lequel il avait pénétré les secrets de la nature (3). Il avait en effet établi des lieux, pour faciliter l'invention des arguments, non-seulement dans la dissertation philosophique, mais encore dans la parole appliquée aux affaires (4). Cicéron ne croyait pas

(1) *De Orat.*, II, 39, 162.

(2) On trouve un jugement analogue dans l'*Orator*, 3, 12 : Omnis enim ubertas et quasi silva dicendi ducta ab illis (*les philosophes*) est, nec satis tamen instructa ad forenses causas, quas, ut illi ipsi dicere solebant, agrestioribus musis reliquerunt.

(3) *De Orat.*, II, 38, 160. L'enchaînement des idées indique que cet éloge des travaux d'Aristote sur la rhétorique se rapporte principalement à la théorie des lieux.

(4) *De Orat.*, II, 36, 152 : Aristoteles... posuit quosdam locos, ex quibus omnis argumenti via non modo ad philosophorum disputationem, sed etiam ad hanc, qua in causis utimur, inveniretur. *De Fin.*, V, 4, 10 : Disserendique ab iisdem (*Aristote et Théophraste*) non dialectice solum sed etiam oratorie præcepta sunt tradita. Il est évident

s'éloigner de ses vues (1), en énumérant comme sources de toute argumentation les lieux intrinsèques de la définition, des parties, de l'étymologie, des conjugués, du genre, de l'espèce, de la ressemblance, de la différence, des contraires, du conséquent, de la concordance, des antécédents, de la discordance, de la cause, de l'effet, de la comparaison, et les lieux extrinsèques du témoignage, de l'autorité, des pièces écrites (2). Nous avons vu précédemment que, dans Aristote, les lieux ne sont pas et ne peuvent pas être les mêmes pour la dialectique et pour la rhétorique; de plus, la Topique de Cicéron n'est pas fondée sur les mêmes principes que celle d'Aristote, soit en dialectique, soit en rhétorique; enfin Cicéron donne à l'emploi des lieux en rhétorique une importance que ne lui attribuait pas Aristote. Suivant Aristote, les propositions particulières sont plus utiles à l'orateur que les propositions générales; les propositions spéciales servent à l'argumentation beaucoup plus que les lieux, et il a donné à l'énumération des propositions relatives à chaque genre de discours une place beaucoup plus considérable qu'à celle des lieux. Cicéron laisse de côté toute

que, dans ces deux passages, Cicéron fait allusion aux Topiques d'Aristote, comme on le voit par *Topica*, 1, 2.

(1) *De Orat.*, II, 36, 152. 38, 160.

(2) *De Orat.*, II, 39-40. *Top.*, 2-23. Dans les *Partitiones oratoriæ*, on ne trouve que les lieux propres à chaque espèce de cause, 10-14. Cicéron, ou l'auteur de ce traité, dit pourtant (20, 68) que ces lieux serviront aussi pour les thèses.

cette partie de la théorie aristotélique de l'invention oratoire, et il fait à Aristote un mérite de ce qui n'avait pour le philosophe qu'une valeur accessoire et subordonnée. Peut-être Cicéron ne considérait-il pas l'emploi des lieux comme aussi utile qu'il semble le dire (1). Cette théorie pourrait n'être, dans le *De Oratore*, qu'une sorte de parure philosophique, dont il a orné les préceptes vulgaires de la rhétorique, comme il a commencé son *Orator* par des considérations sur l'idéal platonicien dont il ne fait ensuite aucun usage.

Ce qui est certain, c'est que la théorie de l'invention exposée dans le *De Oratore* est plutôt contraire que semblable aux doctrines de la Rhétorique d'Aristote, où Cicéron dit avoir puisé. Je ne crois pas d'ailleurs qu'il faille le rendre plus responsable de cette inexactitude que de celle avec laquelle il parle ailleurs du Dieu et de l'entéléchie d'Aristote. Il suivait sans doute de confiance, et sans remonter à la source, des philosophes grecs contemporains qui avaient étudié fort peu attentivement les doctrines du chef de l'école péripatéticienne. L'un des maîtres auxquels Cicéron s'était plus particulièrement attaché, l'académicien Philon, professait à la fois la rhé-

(1) Ce qui me le ferait croire, c'est qu'il répète (voir les textes cités plus haut) que l'enseignement des rhéteurs est plus pratique que celui des philosophes. Ensuite ce qui concerne les lieux ne tient qu'une très-petite place dans le *De Oratore*. Il insiste beaucoup plus sur les préceptes des rhéteurs, tout en paraissant les dédaigner.

torique et la philosophie (1), et paraît avoir été alors presque le seul philosophe qui ait uni les deux enseignements (2). Il n'est pas improbable que Cicéron ait dû aux leçons de Philon les vues qu'il expose sur l'union de la rhétorique et de la dialectique, sur l'application des méthodes philosophiques à l'éloquence, et même l'idée qu'il se fait des doctrines d'Aristote. Il peut paraître étrange que Cicéron n'ait pas pratiqué davantage un ouvrage d'Aristote qui devait l'intéresser si vivement. Mais on rencontre ailleurs un fait du même genre, qui est peut-être encore plus étonnant. Cicéron ne paraît pas avoir connu les discours d'Antiphon, le père de l'éloquence attique, l'orateur qu'il savait admiré de Thucydide; dans le résumé qu'il fait de l'histoire de l'éloquence chez les Grecs (3), il passe son nom sous silence; ce qui est plus remarquable, il dit qu'il ne reste aucun monument de l'éloquence attique à l'époque de la guerre du Péloponnèse, et que les discours de Thucydide sont les seuls écrits qui puissent en donner une idée (4). Il est démontré aujourd'hui que les ouvra-

(1) *De Orat.*, III, 28, 110. *Tusc.*, II, 3, 9.

(2) *De Orat.*, II, 36, 152.

(3) *De Orat.*, II, 22. *Brutus*, 7.

(4) *Brutus*, 7, 29 : Huic ætati suppares Alcibiades, Critias, Theramenes; quibus temporibus quod dicendi genus viguerit ex Thucydidi scriptis, qui ipse tum fuit, intelligi maxime potest. Il ne parle d'Antiphon que dans *Brutus*, 12, 47, et encore d'après Aristote et Thucydide : Ait Aristoteles — huic (*Gorgias*) Antiphontem Rhamnusium similia quædam habuisse conscripta; quo neminem umquam melius ullam

ges philosophiques de Cicéron sont librement traduits d'extraits de philosophes grecs contemporains. Ses ouvrages sur la rhétorique sont sans doute rédigés avec plus d'indépendance ; mais la partie purement théorique n'est peut-être pas plus originale.

Si, par la comparaison des doctrines, on est amené à penser que Cicéron n'avait pas une connaissance approfondie des écrits purement scientifiques d'Aristote, ses jugements sur le style d'Aristote autorisent la même conclusion. Madvig remarque avec raison que, s'il avait beaucoup lu les ouvrages qui nous sont restés, Cicéron n'aurait pas vanté sans restriction l'abondance et la douceur comme les qualités caractéristiques du style d'Aristote (1). Ce qui est singulier,

oravisse capitis causam, quum se ipse defenderet, se audiente, locuples auctor est Thucydides.

(1) Le mot *suavitas* revient dans tous ces jugements. Il est opposé à *gravitas* (*Brut.*, 9, 38). Il est défini *Part. orat.*, 6, 21-22 : suave autem erit dicendi genus primum elegantia et jucunditate verborum sonantium et lævium; deinde conjunctione, quæ neque asperos habeat concursus neque disjunctos atque hiantes, et sit circumscripta non longo anfractu, sed ad spiritum vocis apto, habeatque similitudinem æqualitatemque verborum; tum ex contrariis sumpta verbis, crebra crebris, paria paribus respondeant, relataque ad idem verbum et geminata ac duplicata vel etiam sæpius iterata ponantur, constructioque verborum tum conjunctionibus copuletur, tum dissolutionibus relaxetur. Fit etiam suavis oratio, quum aliquid aut invisum aut inauditum aut novum dicas. C'est ce que Cicéron appelle *ornatus verborum* (*Orat.*, 24, 80), *verborum, orationis lumina* (39, 134-135) et probablement *Aristotelia pigmenta* (*Ad Att.* II, 2); l'emploi de ces procédés convenait dans une certaine mesure au style tempéré qui était alors celui de la dissertation philosophique : In idem genus orationis (loquor enim de illa modica et temperata) verborum cadunt lumina omnia, multa etiam sententiarum; latæ eruditæque disputationes ab eodem explicantur... e philosophorum scholis tales fere evadunt

c'est que Cicéron exprime son admiration à propos d'ouvrages qui ne se distinguent pas assurément par l'abondance et l'agrément du langage. Nous avons perdu l'ouvrage où Aristote avait résumé les préceptes des rhéteurs qui l'avaient précédé ; Cicéron prétend qu'il était rédigé, non-seulement avec brièveté, ce qui est probable, mais encore avec agrément, ce qui semble plus douteux (1). Nous pouvons juger par nous-mêmes du style des *Topiques* d'Aristote. A propos de cet ouvrage, Cicéron, se plaignant de ce qu'Aristote est peu lu même des philosophes, ajoute que pourtant ils devraient être attirés non-seulement par le fond des idées, mais encore par l'abondance et la douceur merveilleuses du style (2). Enfin il oppose l'abondance et l'éclat, comme les qualités propres et habituelles de l'exposition d'Aristote, à la manière sèche et hachée des stoïciens (3). Sans doute

(*Orat.*, 27, 95). Les philosophes ne font pas autant usage de ces ornements que les sophistes (*Orat.*, 19, 65. 27, 96); mais leur éloquence n'est pas celle qui convient aux affaires; horum oratio neque nervos neque aculeos oratorios ac forenses habet (*Orat.*, 19, 62). Comment concilier avec ce dernier passage et les autres jugements de Cicéron sur le style d'Aristote le texte suivant, *Brut.*, 31, 121 : Quis Aristotele nervosior, Theophrasto dulcior? Cicéron aurait-il sacrifié à l'antithèse?

(1) *De Inv.* II, 2, 6. suavitate et brevitate dicendi præstitit. Comment un ouvrage composé par Aristote sur un tel sujet pouvait-il offrir les ornements qui constituaient la *suavitas*? Est-ce une hyperbole? est-ce l'expression d'un mérite relatif? ou simplement une inexactitude de langage?

(2) *Top.* 1, 3. dicendi quoque incredibili quum copia tum etiam suavitate.

(3) *Acad.*, II, 38, 119. Quum enim tuus iste Stoicus sapiens syllaba-

Cicéron appliquait aux écrits scientifiques d'Aristote, qu'il n'avait que peu ou point lus, les qualités qui distinguaient les dialogues et les ouvrages populaires avec lesquels il était certainement familier.

Il n'est pas surprenant qu'un homme absorbé comme Cicéron par les affaires publiques et par les intérêts d'une clientèle nombreuse, ait peu pratiqué des ouvrages difficiles, presque ignorés même des philosophes de profession, parvenus dans des manuscrits très-fautifs. On ne saurait pourtant dissimuler qu'il ait voulu avoir l'air de les connaître. Dans le *De Oratore*, il dit qu'il a lu la Rhétorique d'Aristote (1); il annonce, dans le *De finibus*, qu'il suivra de près la Morale à Nicomaque (2); en lisant les *Topiques* que lui envoyait Cicéron, Trébatius devait croire qu'ils reproduisaient la doctrine des *Topiques* d'Aristote (3). Sans doute Cicéron, qui plaide tou-

tim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles, qui illum desipere dicat. *De Orat.*, I, 11, 49... Aristoteles... Theophrastus... Carneades in rebus iis, de quibus disputaverunt, eloquentes et in dicendo suaves atque ornati fuerunt.

(1) *De Orat.*, II, 38, 160. Cujus (*Aristote*) et illum legi librum, in quo exposuit dicendi artes omnium superiorum, et illos in quibus ipse sua quædam de eadem arte dixit.

(2) *De fin*, V, 5, 12. Teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum, cujus accurate scripti de moribus libri dicuntur illi quidem esse Aristotelis; sed non video cur non potuerit patri similis esse filius.

(3) *Top.*, 1. La conduite de Cicéron envers Trébatius est difficile à expliquer. Trébatius rencontre dans la bibliothèque de Cicéron les Topiques d'Aristote; le titre pique sa curiosité; il demande quel est le sujet de l'ouvrage; Cicéron répond que c'est la méthode pour trouver des arguments. Trébatius prie Cicéron de la lui apprendre. Mais Cicéron lui répond qu'il s'en instruira mieux, soit en lisant lui-même

jours, même quand il disserte, prenait les qualités qui pouvaient lui concilier la confiance de ceux à qui il s'adressait. Il était convenable de montrer, dans des écrits destinés aux gens cultivés, une érudition qu'il fallait dissimuler quand on parlait au peuple. Si quelque jeune homme ardent, irrespectueux, tout plein d'Aristote, avait parlé de charlatanisme, le grand orateur aurait souri, et il aurait répondu que, si d'autres pouvaient avoir pratiqué plus que lui la rhétorique d'Aristote, personne n'avait écrit plus éloquemment de l'éloquence (1).

les Topiques d'Aristote, soit en s'adressant à quelque rhéteur distingué. Ce conseil a lieu de surprendre de la part de Cicéron; d'abord il laisse croire à Trébatius que les Topiques d'Aristote sont le seul ouvrage où l'on puisse apprendre la méthode des lieux, quoiqu'il y en eût beaucoup d'autres, et que lui-même se fût instruit ailleurs; ensuite, au lieu de l'adresser à un philosophe péripatéticien ou académicien, il l'envoie à un rhéteur, quoique les rhéteurs (Cicéron le savait) ne fissent alors aucun usage de la méthode des lieux. Trébatius essaye de lire les Topiques d'Aristote; l'obscurité de l'ouvrage le rebute. Il s'adresse à un rhéteur, qui lui répond qu'il ne connaît pas cet ouvrage d'Aristote. Il revient alors auprès de Cicéron et lui renouvelle ses instances; Cicéron ne s'étonne pas qu'un rhéteur ne connaisse pas un philosophe qui est peu lu même des philosophes; il vante à Trébatius, qui vient de faire de vains efforts pour comprendre les Topiques, l'abondance et l'agrément du style d'Aristote. Enfin, après avoir fait si longtemps attendre son ami, il lui envoie un abrégé de la méthode des lieux rédigé de mémoire, non pas, comme Trébatius devait le croire, d'après les Topiques d'Aristote, mais d'après l'ouvrage de quelque philosophe grec contemporain, que Cicéron aurait pu lui indiquer immédiatement.

(1) Il est délicat de faire parler Cicéron; aussi je n'ai fait que reproduire ce qu'il dit lui-même à propos de ses ouvrages philosophiques, *De Officiis*, I, 1, 2 : Philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo ætatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo jure quodammodo vindicare.

14

Complément des observations critiques sur la Politique.

J'ai rassemblé ici, comme exemples de ce que j'avance dans la préface, un certain nombre de fautes, communes à tous les manuscrits grecs de la Politique, et corrigées par Bekker dans son édition de 1855. Je donne la leçon de la vieille traduction latine, d'après les deux manuscrits de la Bibliothèque impériale 7695 A (je le désigne par I), 6307 (désigné par *i*), et le manuscrit de la bibliothèque de l'Arsenal (19, sciences et arts. Je le désigne par A). Quand je n'indique pas de variante, les trois manuscrits offrent la même leçon. — *Omissions*. Le mot omis est entre parenthèses. Quand je ne cite pas la vieille traduction latine, l'omission est dans les trois manuscrits. 1275 b 37 (καὶ) μετοίκους — 1283 b 15 δόξαιεν γὰρ (ἂν) — 1286 a 32 καθάπερ (γὰρ) — 1288 a 36 ἄρχεσθαι (καὶ ἄρχειν) — 1294 a 2 (μὴ) πονηροκρατουμένην. *Voir cependant page* 65. — 1303 a 24 τέλος δ' (ἀπ') οὐθενὸς ἦρχον tandem autem *nullius* I*i* (nullus A) principabantur. *L'indication de Bekker n'est donc pas conforme à la leçon des trois manuscrits.* — 1312 b 15 συστάντες (κατ') αὐτῶν — 1314 b 1 δαπανῶντα (εἰς) δωρεάς — 1316 b 16 (καὶ) κατατοκιζόμενοι — 1317 a 5 τὸ μὲν

(περὶ τὸ) βουλευόμενον — 1317 a 13 (ἐπεὶ) δεῖ — 1322 a 33 εἶεν (ἂν) erunt utique — 1323 b 34 φρόνησις (καὶ σωφροσύνη) — 1323 b 36 (ἀνδρεῖος καὶ) δίκαιος — 1329 a 5 ἕτερα (ἑτέροις) — 1331 b 4 εἰς ἱερεῖς (καὶ) εἰς ἄρχοντας in sacerdotes et principes I in sacerdotes in principes *i*A — 1340 b 18 τοῖς ῥυθμοῖς (πρὸς τὴν ψυχήν) — *Interpolations*. Quand je ne cite pas la vieille traduction latine, elles se rencontrent dans les trois manuscrits. — 1262 b 33 καὶ πάλιν οἱ παρὰ τοῖς φύλαξιν [εἰς] τοὺς ἄλλους πολίτας et rursum qui apud custodes alios cives A et rursum qui apud alios cives I et rursum qui apud alios cives *i* — 1285 a 9 ἐν τινι βασιλείᾳ — 1288 a 10 πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν — 1288 a 12 πλῆθος — 13 ἐγγίγνεσθαι. — 1301 a 23 ἔτι δὲ — 24 ἑκάστη. — 1306 a 36 Διαγόρας [δὲ] dyagoras dissolvit — 1308 b 11 καὶ μοναρχίᾳ — 1313 a 18 δῆλον — 1317 a 37 καθαπερ — 38 πρότερον — 1319 b 4 ἃ δε — 6 σχέδον — 1319 b 35 ἔργον — 1323 a 7 [καθ'] ἃς — 1323 a 32 φιλους — 1323 a 34 ὥσπερ — 1323 b 11 εἶναι — 1325 b 32 και τοῖς ἀνθρώποις — 1325 b 34 καὶ — πρότερον — 1326 b 10 μειζω — 1330 a 36 εἶναι ipsius autem ad se ipsam si ad votum oportet adipisci *potentiam* IA (positionem *i* — 1331 b 24 ἐκ τίνων καὶ [ἐκ] ποίων ex quibus et qualibus — 1333 b 38 ταῦτα. *Voir pourtant page* 97. — 1334 b 11 καί — 1339 a 29 διαγωγὴν [τε] παισίν deductionem pueris — 1340 b 8 καὶ [τὰ] περὶ τους ῥυθμοὺς et que circa rythmos. —

Transpositions. 1287 b 18. Les mots : ὡς — κρίνειεν sont placés après 17 διορίζειν dans tous les manuscrits grecs ; ils sont à leur place dans les trois manuscrits de la vieille traduction latine. — *Altérations*. Je mets la leçon fautive la première, et la vraie leçon la seconde. — 1260 b 41 ἰσότης — εἷς ὁ τῆς unus A nullus (*pointé en dessous*, *au-dessus* unus) I alius *i* qui — 1263 b 4 τὸν φιλοχρήματον amatorem pecuniarum — τὸ φιλοχρήματον — 1266 b 2 τὰς δή — τὰς δ' ἤδη eas autem que iam — 1274 b 6 ψευδομαρτύρων falsorum testium — ψευδομαρτυριῶν — 1274 b 7 ἐπίσκεψιν consideracionem — ἐπίσκηψιν — 1275 b 39 καὶ τοῦτο et cum hoc — κἂν τοῦτο 1285 a 8 αὐτοκρατόρων — αὐτοκράτωρ imperialis — 1287 a 29 τοὺς νόμους leges — τὸν νοῦν μόνους — 1287 a 39 πιστευθέντας — πεισθέντας persuasos — 1289 b 38 πολεμίους — πολέμους bella — 12[illegible]5 a 28 ἃ que natura indigent — ἤ — 1296 b 8 ἐγγύτατα propinquissima — ἐγγυτέρω — 1298 b 16 τε αὐτό que ipsum — τὸ αὐτὸ — 1299 b 28 κατ' αὐτὰς τὰς διαφοράς secundum has differentias — κατ' αὐτὰς διαφοραί — 1300 a 2 εὐπορία τις ἢ ἡ μισθός penuria aliqua *fuerit* I*i* (erit A) vel merces. — εὐπορία τις ἢ μισθοῦ — 1300 a 26 πολιτικῶν civiles — πολιτῶν *voir page* 75. — 1301 a 27 καὶ τό et quo i — εἶναι — 1303 a 24 ὡς ἐγγιον — ὡς ἐγγὺς ὂν tamquam propinquum sit — 1306 a 30 σάμον sanum I*i* sanium A — Σῖμον — 1309 b 10 κατά — καὶ τὰ et

ipsa. *Le traducteur a lu :* καὶ αὐτα. — 1309 b 14 ἐνίοις — ἐνίους quosdam — 1317 a 6 τὰ δὲ περὶ que autem circa — τὸ δὲ περί — 1317 a 14 ἀρίστη optima — αἱρετή — 1318 a 16 διαιρέσεων divisionum — αἱρέσεων — 1319 a 37 ἐν ταῖς δημοκρατικαῖς ἐκκλησίαις in democraticis congregacionibus — ἐν ταῖς δημοκρατίαις ἐκκλησίας — 1323 b 32 τοῖς — πράττουσιν hiis qui-agunt — τὴν — πράττουσαν — 1324 b 39 δεσποτῶν despotibus — δεσποστῶν — 1327 a 21 πολεμίους adversarios — πολέμους — 1327 b 5 καὶ πολιτικόν et politica — καὶ πολεμικόν. *Voir pourtant page* 30. — 1328 b 23 ἀναγκαίων necessariorum — δικαίων — 1329 a 11 τοὺς αὐτούς eosdem — τοῖς αὐτοῖς — 1329 b 21 Σύρτιν syrtem — Σιρῖτιν — 1329 b 34 εἰρημένοις dictis — εὑρημένοις — 1332 a 17 αἵρεσις electio — ἀναίρεσις — 1335 b 18 τὰ γενόμενα — τὰ γεννώμενα que generantur — 1336 b 3 ἀνελευθερίας illiberalitatem — τῶν ἀνελευθέρων — 1337 a 1 καλῶς bene — κακῶς — 1339 a 20 οἴνῳ vino — ὕπνῳ — 1342 b 10 μύθους fabulas — Μύσους.

J'ajoute ci-après, d'après les trois manuscrits dont j'ai parlé, les variantes que la vieille traduction latine donne pour certains passages qui offrent des difficultés.

1252 b 28 ciuitas iam omnis

1253 b 25 impossibile *est* A (et est *i* est et I) uiuere quemadmodum... καὶ εὖ ζῆν *n'est pas rendu ; et peut-être vaut-il mieux le supprimer.*

1253 b 27 sic et yconomico

1253 b 31 ad uitam AI ad necessaria *i*

1254 a 16 quicumque res possessa aut seruus est

1257 b 37 eiusdem enim est usus et acquisitio A eiusdem enim est usus acquisicio *i*; eiusdem finis (*pointé en dessous ; au-dessus* usus) acquisicio I. *Peut-être faut-il lire :* τοῦ γὰρ αὐτοῦ ἐστι χρῆσις καὶ κτῆσις.

1260 a 3 quemadmodum et natura principantium et subiectorum A quemadmodum natura et subiectorum I*i*. *Je rétracte ce que j'ai dit p.* 18, *et je crois qu'on a raison de lire :* καὶ τῶν φύσει ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων.

1261 b 2 hoc autem imitatur. s. in *parte* (*une* s *ajoutée au-dessus de l'*e *dans* A) equales cedere hoc tanquam similes sint a principio

1263 b 7 hoc itaque accidunt I*i* hoc utique accidit A

1265 a 22 politicam non *monoticam i* (monosticam A, *une* s *ajoutée au-dessus de l'*o I)

1266 a 19 ex hiis equalibus A ex hiis ex qualibus I*i*

1267 a 12 indigent iniuriantur autem

1271 a 40 existentibus militaribus sempiternis

1272 a 29 existit et hiis

1272 b 39 neque per se esse genus nec hoc *quod* AI (quid *i*) contingens *sed quod* I*i* (si quid A) differens

1273 a 39 quodcumque autem existimat

1273 b 15 perficitur ab eisdem

1273 b 19 in ditando A indicando I (indicande *i*)

1275 b 25 celeriter

1276 b 40 quoniam impossibile

1278 a 32 *et* I (*manque dans* A*i*) defectum habentes turbe

1280 b 9 de aliis loco differens solum ab hiis

1281 a 35 ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον est placé après 36 ψυχήν.

1281 a 41 uidebitur utique solui et alicuius habere dubitationem forte autem utique ueritatem

1281 b 5 congregatorum

1282 b 8 sed si similiter *i* sed similiter AI

1287 b 33 quod que amicos forte et *similes* A (similis *i*, *le dernier i pointé dans* I). *Le traducteur a sans doute lu :* ὅ τε φίλους ἴσως καὶ ὁμοίους.

1287 b 38 est enim aliquid natura *despotum* A (despoticum I*i*) et aliud politicum et iustum et conferens. *Le traducteur n'a donc pas trouvé* καὶ ἄλλο βασιλευτόν. *Il me semble qu'il faut en effet le retrancher, lire* δεσποτικόν, *par analogie avec* τυραννικόν, *et comprendre ainsi ce passage, en sous-entendant* γένος ἀρχῆς : *Il y a par nature une autorité qui commande aux êtres nés pour être esclaves, et une autorité politique qui commande aux êtres nés pour être libres ; et ces deux autorités sont légitimes et utiles. Quant au pouvoir tyrannique, il n'est pas dans l'ordre naturel, non plus que les autres gouvernements dégénérés. Dans ce passage, Aristote oppose le pouvoir politique au pouvoir despotique, comme il le fait ailleurs* (Voir page 3).

La suite des idées indique qu'il est question de ceux qui commandent, et non de ceux qui obéissent; il faudrait en tout cas βασιλικόν, *et non* βασιλευτόν. *Mais il est inutile de mentionner ici la royauté, qui est considérée comme un pouvoir politique, quand ce terme est opposé à pouvoir despotique.*

1288 b 5 necessarie utique facturum de ipsa conuenientem speculationem

1288 b 19 *est preparare et* I*i* (et est preparare A) hanc adhuc potentiam

1289 a 17 singulis

1290 b 29 species solorum autem horum

1291 a 19 equalibus*que* I*i* (que *manque dans* A) indigeat coriariis et agricolis

1291 b 1 necessarium et aliquos politicorum esse *principantes* I*i* (participantes A) uirtute

1294 a 36 aut utraque sumendum que utrique.... *Le traducteur a lu* ἃ ; *il traduit plus bas* (b 2) ὧν *par* eorum que.

1295 a 38 *medietatis* A I (medietas *i*) autem contingentis sortiri a singulis

1295 b 31 nec substantiam horum alteri

1300 a 40 hos autem electione magis oligarchicum et *quod* I*i* (quidem A) ex ambobus hos quidem ex omnibus hos autem ex quibusdam politicum aristocratie aut hos quidem

1301 b 17 ut aut intendantur aut remittantur

1301 b 26 ἢν *n'est pas rendu.*

1302 a 2 egeni autem in multis locis

1308 a 39 κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον *renda après* 40 ἐνιαυτόν.

1310 a 33 et ad quod habundat

1311 b 37 unum enim aliquid erat hoc causarum sicut *et* (*manque dans* A) monarchias

1312 b 16 *dyonisium* I*i* (dyonisius A) autem dyon aggressus

1314 a 4 sed amant qui epicikees si non *adulentur* A*i* (adulantur I)

1317 b 6 hoc esse finem

1318 b 33 τε *n'est pas rendu.*

1320 a 21 pretoria malorum. *Peut-être faut-il lire :* τὰ δικαστήρια φαῦλα, ὃ πολλὰς κ. τ. λ.

1322 b 14 eforiam

1323 a 32 similiter autem et que circa prudenciam sic imprudentem et mendacem sicut quidam puerulus . Sed... I *Le premier blanc rempli par* se habent nec enim beneficant *dans i ;* se habent *manque dans* A ; *le second blanc rempli par* insensatus *dans i et* A.

1326 a 12 sed ad potentiam

1326 a 36 sed est magnitudinis ciuitatis quedam mensura.

1328 a 13 apud quos enim deberi beneficienciam putant

1328 b 41 neque oportet agricolas esse I*i* futuros *pointé en dessous après* agricolas *dans* A.

1329 a 17 iustum esse uidetur

1329 b 13 distant autem. *Ce qui confirme la conjecture très-plausible de Stahr :* ἀπέχει δέ.

1331 a 29 ad uirtutis *positionem i* A (potentiam I)

1332 a 42 quedam autem

1332 b 30 omnes uolentes insolescere qui per regionem

1335 b 18-22 que enim generantur videntur *assumencia* (absumentia *i*) ab ea que habet sicut nascentia a terra de *reseruacione* (seruatione A) autem et alimento genitorum sit lex nullum orbatum nutrire propter multitudinem autem puerorum ordo gentium prohibet nichil reseruari genitorum

1336 b 2 rationabile igitur absumere illiberalitatem ab auditis et visis et tantillos existentes. *Le traducteur a lu* ἀπολαύειν, *et non* ἀπελαύνειν.

1340 a 12-14 adhuc autem imitacionem fuerunt omnes compatientes et sine rythmis et melodiis ipsis IA. *Il n'y a pas de blanc dans i.*

TABLE

Pages

I. — Observations critiques sur la Politique. 1

II. Du chapitre IV (2) du livre III et de l'idéal politique d'Aristote. 105

III. — De la dialectique et de la science. 118

IV. — De la dialectique et de la rhétorique. 154

V. — De la dialectique après Aristote. 182

APPENDICE 1. Aristote s'est-il désigné comme l'auteur de la théorie du syllogisme ? 195

— 2. 198

— 3. Λογικῶς. Ἀναλυτικῶς. 200

— 4. Du but et de la matière de la dialectique. . . 201

— 5. De la valeur de l'expression οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι. . 209

— 6. Aristote et la réminiscence platonicienne. . . 223

— 7. Des procédés d'argumentation et des lieux. . . 227

— 8. Du plan suivi dans la Rhétorique d'Aristote. . . 228

— 9. Discussion de quelques textes d'Aristote. . . 236

— 10. Ἀντίστροφος. 243

— 11. ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ. ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ. 248

— 12. De la Topique au temps de Cicéron. 255

— 13. Cicéron et la Rhétorique d'Aristote. 260

— 14. Complément des observations critiques sur la Politique. 277

LISTE DES PASSAGES CORRIGÉS OU EXPLIQUÉS.

Nota. J'ai cru inutile de mentionner ici les passages de la Politique qui se trouvent à leur place dans les observations critiques. Je cite Aristote d'après le livre, le chapitre, la colonne et la ligne de l'édition in-4° de Bekker. J'ai ajouté entre parenthèses, pour les textes de la Politique, l'indication du chapitre et de la section, d'après les autres éditions.

ARISTOTE.

		Pages
Analytica posteriora	I, 11. 77 a 29	253
—	I, 22. 84 a 8. b 2	200
—	I, 24. 85 a 21. 31	54
—	I, 24. 86 a 10	54
Topica	VIII, 11. 157 a 33-37	198
De sophisticis elenchis	2. 161 b 3-6	202
—	5. 163 b 13	197
—	34. 184 b 1	195
Physicæ auscultationes	IV, 10. 217 b 30	209-223
De anima	I, 4. 407 b 29	219
De memoria et reminiscentia	2, 451 a 18-b 6	223
Metaphysica	III, 2. 1004 b 15-26	205-207
—	XII, 1. 1076 a 28	209-223
Ethica Nicomachea	I, 13. 1102 a 26	209-223
—	VI, 4. 1140 a 3	209-223
Magna moralia	I, 35. 1197 b 3	39
Ethica Eudemia	I, 8. 1217 b 22	209-223
	II, 1. 1218 b 34	209-223
Politica	I, 4. 1253 b 25 (2, 4)	280
—	I, 5. 1254 a 33 (2, 9)	219
—	I, 8. 1256 a 17 (3, 2)	54
	I, 9. 1257 b 37 (3, 18)	281
—	I, 13. 1260 a 4 (5, 5)	17. 281
—	III, 4 (2)	105-109
—	III, 6. 1278 b 31 (4, 4)	209-223
	III, 17. 1287 b 38 (11, 10)	282
—	IV, 5. 1292 b 7 (5, 1)	244
—	IV, 6. 1293 a 33 (5, 8)	244
—	IV, 10. 1295 a 18 (8, 3)	245
—	IV, 14. 1298 a 32 (11, 5)	244

Pages

Politica . . . . . IV, 14. 1298 b 7 (11, 7). . 79
— IV, 14. 1298 b 24 (11, 9). . 76
— VI, 3. 1318 a 11 (1, 11). . 39
— VI, 3. 1318 a 19 (1, 11). . 87
— VI, 4. 1319 a 4 (2, 4). . . 39
— VI, 5. 1320 a 21 (3, 3). . . 284
— VI, 6. 1320 b 31 (4, 2). . . 244
— VII, 1. 1323 a 22 (1, 2). . 209-223
— VII, 10, 1329 b 13 (9, 2). . 285
VIII, 2. 1337 b 6 (2, 1). . 40

Rhetorica. . . . . I, 1. 1354 a 1. 245
I, 1. 1355 a 9. 251
I, 1. 1355 a 13. 252
I. 1. 1355 a 30. 197
I, 2. 1356 a 8-10. 236
— I, 2. 1356 a 26. 252
- I, 2. 1356 a 30. 246
I, 2. 1356 a 36. 250
- I, 2. 1358 a 7. 23-25. . . 237
— II, 18. 1391 b 8-23. . . 239
II, 20. 1393 a 22.. 233
— II, 23. 1398 a 12. . . 249
— II, 25. 1402 b 26-32. . 240
— III, 17. 1417 b 21-30. . . 241

Eudemus (Plutarque, Consolation à Apollonius, c. 27. . 242

PLUTARQUE.

De virtute morali, c. 10. 249

GALIEN.

De Hippocratis et Platonis placitis, IV, 2, p. 136. 249

CICÉRON.

De Oratore, III, 28, 110.. . . . . [illegible]

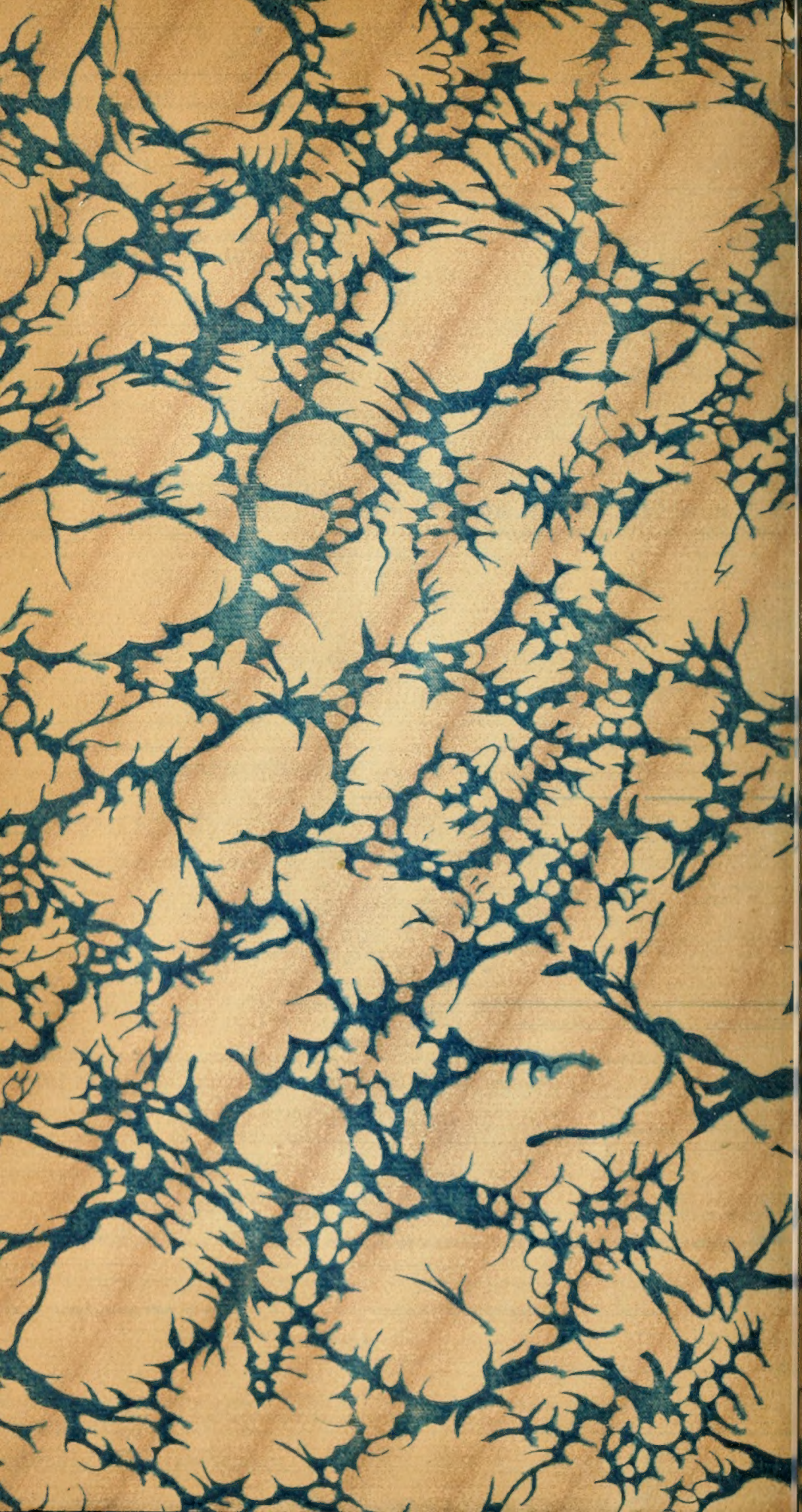
FIN DE LA TABLE.

ERRATA

Page 39, ligne 18, *lisez* magna moralia, *au lieu de* Eth. Eudem.

Page 39, ligne 23, *effacez* il ponctue de même Eth. Eudem. I, 35. 1198 a 22 sqq. 32.

Page 34, ligne 3, *lisez* 17, *au lieu de* 16.



UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU